

Die Wechselwirkung von Denkweise und kultureller
Wirklichkeit in Primitivkulturen, sowie die Bedeutung
dieser Wechselwirkung im Kulturkontakt, aufgezeigt
am Beispiel nordamerikanischer Indianerstämme

vorgelegt von
Brigitte Fleischmann

München
1978



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Die Wechselwirkung von Denkweise und kultureller
Wirklichkeit in Primitivkulturen, sowie die Bedeutung
dieser Wechselwirkung im Kulturkontakt, aufgezeigt
am Beispiel nordamerikanischer Indianerstämme.

(Ein Beitrag zur kognitiven Anthropologie).

I n a u g u r a l d i s s e r t a t i o n
zur Erlangung des Doktorgrades
der philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Brigitte Fleischmann
aus München

1978

Referent: Professor Dr. Friedrich-Georg Friedmann

Korreferent: Professor Dr. Walter Bühl

Tag der mündlichen Prüfung: 19.Juli 1978



Inhaltsangabe

Einleitung

1. Betrachtungsgegenstand: Kognitionen	ii
2. Betrachtungsgegenstand: Akkulturation	vii
3. Liste seltener oder selektiv gebrauchter kultur-anthropologischer Begriffe	xii

Durchführung

I.	<u>Diversität: Gestern und Heute</u>	1
I.1.	Wirkungen externer Einflüsse: Adaptation und Readaptation	4
I.2.	Wirkungen externer Einflüsse: ethnische Dissoziation	8
I.3.	Stammestum oder Indianertum?	10
II.	<u>Kontextuelle Stellung von Ökonomie und Ökologie</u>	13
II.1.1.	Kultur und Umgebung	15
II.1.2.	Zwang der Konzeptualisierung	16
II.1.3.	Freiheit vom Zwang der Umgebung	18
II.1.4.	Gestalt und Attribute der Umgebung	22
II.2.1.	Belebte Natur und Ordnung	25
II.2.2.	Ordnung und Neolokalismus	26
II.2.3.	Verbundenheit und Besitz	27
II.2.4.	Subsistenz und Wert	31
II.2.5.	Reziprozität und Handel	35
II.2.6.	Geben und Nehmen	38
II.3.1.	Kulturelle Definition des Fremden	41
II.3.2.	Gleich und Ungleich	43
II.3.3.	Kulturelle und psychische Ausgewogenheit	46
II.3.4.	Kultur und Besitz	49
III.	<u>Soziale Fakten und Ideen</u>	52
III.1.1.	Kulturrkontakt und Freund-Feindbild	52
III.1.2.	Interethnische Relationen der Präkontaktzeit	53
III.1.3.	Sozialisierende Funktion des Kampfes	55
III.1.4.	Wege zur Einheit	58
III.1.5.	Differenzierung und Entdifferenzierung	61

III.2.1.	Kulturelle Konditionierung der Gefühle	63
III.2.2.	Kultur und Einsamkeit	65
III.2.3.	Kultur und Struktur	66
III.2.4.	Sozietäten	68
III.3.1.	Endogene Dichotomien	69
III.3.2.	Distinktionen auf Grund des Geschlechts	70
III.3.3.	Konkomitanten der Differenzierung	74
III.3.4.	Interdependenz von Dichotomien	77
III.3.5.	Dichotomie: jung-alt	80
III.3.6.	Alter und Sozialstruktur	85
IV.	<u>Kultur und Persönlichkeit</u>	91
IV.1.1.	Straffe und lockere Kulturen	92
IV.1.2.	Modales Verhalten und Abweichung	95
IV.1.3.	Funktion der Angst	98
IV.1.4.	Kultur und Außenseiter	105
IV.1.5.	Opfer und Lohn	107
IV.2.1.	Normen und Sanktionen	112
IV.2.2.	Gesetze: ihr Entstehen, ihre Durchsetzung	116
IV.2.3.	Strafe: Unterschiede und Funktionen	121
IV.2.4.	Formales - informales Recht	129
IV.2.5.	Außenseiter und Verbrecher	137
V.	<u>Enkulturation und kulturelle Transmission</u>	143
V.1.1.	Konditionierung durch Erziehung	144
V.1.2.	Einstellungen zum Kind	147
V.1.3.	Freizügigkeit und Grenzen	151
V.1.4.	Sozialisierung und ihre Epiphänomene	154
V.1.5.	Engagement und Disengagement	157
V.2.1.	Akzente der Erziehung	164
V.2.2.	Verunsicherung und Sicherheit	169
V.2.3.	Einübung: ein kulturelles Anliegen	175
VI a.	<u>Magie und Religion: Inhalt der Kultur</u>	178
VI a.1.1.	Magie, Religion und Macht	178
VI a.1.2.	Gleichgewicht und Gleichgewichtsmechanismen	184
VI a.1.3.	Führung und Reichweite der Macht	187
VI a.1.4.	Prestige und Macht: Unterschiede und Zusammenhänge	190
VI a.1.5.	Macht des Magiers, Macht des Priesters	193
VI a.2.1.	Kräfte und Götter	200
VI a.2.2.	Tod und Jenseits	206
VI a.2.3.	Religion und Magie: Unterschiede und Zusammenhänge	211
VI a.2.4.	Glaube und Akkulturation	213
VI a.3.	Zeremonien	218

VI b.	<u>Kulturelle Ausdruckskraft</u>	224
VI b.1.	Kunst und Handwerk:	
	Aspekte der expressiven Kultur	224
VI b.1.1.	Kreativität und Grenzen	230
VI b.1.2.	Sakral oder Profan?	236
VII.	<u>Weltanschauung</u>	242
VII. 1.1.	Ausdruckskraft, Ausdrucks- möglichkeiten	242
VII. 1.2.	Das Wahrgenommene und das Für- wahrgehaltene in der Präsentation	246
VII. 1.3.	Zeichen und Bilder	253
VII. 2.1.	Fundamentale Oppositionen	256
VII. 2.2.	Das Konkrete, seine Idee, der Wandel	265
VII. 2.3.	Identifikationen und Grenzziehungen	271
VII. 3.1.	Bewältigung des Unvermeidbaren	276
VII. 3.2.	Ordnungen und ihre Voraussetzungen	283
VII. 3.3.	Das Wir und das Andere	293

Schluß

Eine Zukunft aus der Tradition des 'guten Lebens'?	298
---	-----

Karte ursprünglicher indianischer Siedlungsgebiete	305
---	-----

<u>Ausgewählte Bibliographie:</u>	306
Zeitschriftenaufsätze	306
Werke zur Methodik und zur Theorie der Anthropologie; Anthologien und Fallstudien.	309

- + - + - + - + - + -

1. Betrachtungsgegenstand: Kognitionen

Im Jahr 1969 fand ein von der Wenner-Gren Stiftung angeregtes Symposium zur Frage kognitiver Studien statt. Zwei Jahre später wurde von Paul L. Garvin ein Sammelband mit dem Titel Cognition: A Multiple View¹ herausgegeben, der die wichtigsten Beiträge jener Konferenz enthielt. Die Vielfalt der Standpunkte (das Problem wurde aus neuro-physiologischer, psychologischer, linguistischer, und in geringem Maß aus soziologischer und anthropologischer Sicht angegangen) war gewiß nicht ohne Schuld daran, daß Brian Stross seine Rezension des Buches mit folgenden Worten schließen konnte:

As a whole, the volume is a useful but expensive compound of both structural and processual viewpoints on cognition, which leaves the reader without² any unified conception of what cognition is.

¹Op.cit. (New York-Washington, 1971).

²Brian Stross on "Cognition: A Multiple View", American Anthropologist, Vol. 74,4 (August, 1972) pp. 842-844.

Übersetzen wir "Kognition" mit "Denkweise", so können wir davon sprechen, daß der Untersuchungsgegenstand der kognitiven Anthropologie die Denkweise eines Angehörigen einer fremden Kultur ist. Genauer gesagt, es ist das Ziel dieses Zweigs der Disziplin herauszufinden, wie Denkvorgänge, Denkweisen und 'Ahnungen' im Menschen zustandekommen, über welche Medien sie geschaffen oder tradiert werden, worin das Wissen besteht

In den bislang veröffentlichten Studien wurde fast durchwegs der Versuch gemacht, dieses Ziel über die Struktur der Sprache und über die Verbalisierungen eines Informanten zu erreichen. Obschon in der entsprechenden Literatur an keiner Stelle ausdrücklich auf Claude Lévi-Strauss und seine Anthropologie verwiesen ist, dürfte insbesondere seine Theorie des Unbewußten, Unterbewußten und Bewußten, seine aus dieser Trichotomie abgeleitete oder mit ihr verbundene Idee von 'underlying universals', von zahlenmäßig limitierten Strukturen und Typen (eine Reduktion: "in denen sich die fließende Menge der Fälle fängt"¹), Quellencharakter haben. Wenn Lévi-Strauss² von der Identität der Struktur des im Unterbewußten enthaltenen Bildmaterials, (das durch die formende Funktion des Unbewußten strukturiert wurde), mit der des verarbeiteten Bildmaterials, spricht, so liefert er damit die Grundlage für den Versuch, die Denkweise eines Menschen und als nächsten Schritt seiner Kultur über die individuelle Verbalisierung zu erreichen. Als Beispiel hierfür sei Oswald Werner's programmatischer Beitrag zum anfangs erwähnten Symposium angeführt:

Werner's paper is primarily concerned with the recovery of the structure of such subsystems as definitions, taxonomies, hierarchies of parts, and spatial, temporal, and functional linkages,

¹ Claude Lévi-Strauss, Strukturelle Anthropologie, Suhrkamp Taschenbuch (Frankfurt, 1967) p.224.

² Ibid., pp. 223-4.

etc., from the "world view" implicit in a cultural system. For him, the verbal aspect of a world view consists of three things: a set of propositions, ordering or linking of propositions, and "full" definitions. When made explicit, these are "retrievals", existing (implicitly) in the native speaker's competence, from "a more fundamental structure of systems of knowledge" (p.171). An important goal of ethnoscience would be then to construct a mechanical device which would simulate the retrieval abilities of an ideal native speaker, as he points out.¹

Selbst wenn wir von der Prämisse ausgingen, daß der Einzelne als Träger des Konzentrats seiner ganzen Kultur zu verstehen sei, müßte eine derartige Methode an der Erstellung dieses "Rückholmodells" scheitern. Und selbst, wenn dies gelänge und eine fundamentale Struktur ermittelt würde, die nun nicht als persönliches, sondern als kulturelles 'Eigentum' ausgewiesen ist, wäre damit noch keine Aussage über den Prozeß der Tradierung, seine Auslösung und seine Wirkung im Kulturzusammenhang gemacht. Das erklärte Ziel der kognitiven Anthropologie, 'mit der Fabel vom primitiven Denken aufzuräumen', scheint auch auf anderem Weg und mit Mitteln der klassischen Anthropologie erreichbar. Kultur ist "a system of meanings", wie F.G.Friedmann in einem von ihm initiierten und geleiteten Symposium "The Peasant"² sagt; um zu diesen Bedeutungen und der sie umschließenden Denkweise vorzudringen, ist es legitim, kulturelle Phänomene als deren Träger, Produkte und Vehikel zu betrachten, - und gleichsam auch als funktionales Äquivalent eines 'Abstiegs ins Unterbewußte'. Dabei soll nun keineswegs die Relevanz des gesprochenen Worts geleugnet werden; sie ist nur in ihrer Ausschließlichkeit aufgehoben und als Datum

¹Brian Stross on "Cognition", p.843.

²F.G.Friedmann ed., The Peasant - A Symposium Concerning The Peasant Way and View of Life, unpubl., 5 (October 1955) p. 5.

unter Daten zu verstehen, die einander wechselseitig erklären.

What we suggest, ... is that an investigator, in dealing with ... problems concerning cultural phenomena, should begin by taking into consideration the point of view of the people whose attitudes and actions he investigates. ... Indeed the verbal formulations of an ideological system frequently contains an explanation why agents should conform with the specific model which the given system contains.¹

Florian Znaniecki hat in seinen Arbeiten genügend bewiesen, daß diese 'Erklärungen' nicht unbesehen zu übernehmen sind; er hat sie an den Fakten gemessen und eine Relation erstellt. Solche Relationen zu finden ist das Ziel der vorliegenden Arbeit, wobei einzelne Glieder der so konstruierten Verbindungskette als (ermittelte) Denkformeln und Erkenntnisse (Kognitionen) zu verstehen sind; das heißt, es handelt sich dabei nicht allein um eine Zuordnung und Einreihung von auf der Bewußtseinsebene stattfindenden Denkprozessen, sondern auch um (probabilistische) Ahnungen, Ängste, Empfindungen, nicht-bewußt vollzogene Übertragungen aus anderen Bereichen und Apologien; statt das Bild der Kette zu verwenden, wäre es wohl angebrachter in diesem Zusammenhang von der 'Umgebung' eines Phänomens oder einer Aussage zu sprechen; denn das Kennzeichen der das Phänomen erklärenden "Kognitionen" ist nicht Synchronie: Malinowski's "past remembered" und - in Paraphrase der erstgenannten Formel - "a future projected" haben hier ebenfalls ihren Platz.

Es ist die Funktion dieser Ahnungen, Hoffnungen, Unsicherheiten und Erinnerungen, die nach Werner als Teile der fundamentalen Struktur zu betrachten wären, daß mit ihnen und über sie die vom Beobachter erkannte und kulturintern empfundene Kluft zwischen dem

¹Florian Znaniecki, Cultural Sciences - Their Origin and Development (Urbana, 1963) p.310.

(häufig verbalisierten) ideationellen Modell und dem Muster des tatsächlichen Verhaltens und der Aktionen überbrückt werden kann.

Das ideationelle Modell (auch pattern of ideals) ist als theoretisches Konstrukt der jeweiligen Kultur zu verstehen, das - von außen zugänglich - unschwer zu entschlüsseln ist und selbst einen Schlüssel zur 'Denkweise' darstellt; in dieser letztgenannten Funktion ist es dem Muster der Erwartungen und dem Muster der Aktionen komplementär:

1. The structure of ideals represents the "pure" statements of the optimum character of the society - what is held that members of the society ought to do and to have, and how they should be constituted as an entity.
2. The structure of expectations represents the "anticipated" form of the society - what it is held that members of the society are most likely to do, and particularly the degree to what they are likely to fulfill their obligations and the form their cooperation will probably take.
3. The structure of actions represents the "actual" form of the society as seen by the external behavior - the contemporary alignment. It comprises what members of the society are observed to do in fact, which is often very distinct from what they ought to do, and from what they have been expecting themselves to do.¹

In einer Untersuchung, die sich mit einer Vielzahl von Kulturen befaßt, muß notwendigerweise auf eine Komponente verzichtet werden: hier ist es die der holistischen Sicht. Es sind Kulturelemente, die einander gegenübergestellt werden, deren Auswahl auf dem Kriterium ihrer durch die Fachliteratur vorgeschlagenen Relevanz und ihrer Qualität als Vergleichseinheiten beruht. Bedingt durch die zusätzliche Problemstellung 'Akkulturation' war es nicht nur unerläßlich, auffallend resistente, fragile oder formbare

¹ Raymond Firth, Social Change in Tikopia (London, 1959) p.341.

Kulturelemente ins Zentrum zu stellen, vor allem die auslösende Kraft und die Effekte der Kognitionen zu betonen, sondern auch zwei Nullzustände zu 'konstruieren', oder vielmehr, auf zwei statische Ausschnitte zurückzugreifen, deren Zustand (als Konstrukt allerdings durch die Literatur abgesichert ist: i.e. ein Praekontaktzustand und ein als Ende eines abgeschlossenen Prozesses konzipierter Postkontaktzustand.

2. Betrachtungsgegenstand: Akkulturation

Dem ersten Anliegen der vorliegenden Arbeit, i.e. aus dem Zeichencharakter von Kulturelementen (culture traits) die diesen zugrundeliegenden, mit ihnen in Zusammenhang stehenden oder die sie gleichsam als 'afterthoughts' stabilisierenden Ideen zu ermitteln, steht ein zweites zur Seite: festzustellen, welche der jeweiligen Kulturelemente eigenen Potenzen und Kapazitäten im Kulturkontakt wirksam wurden, dienlich waren oder zum Verhängnis gereichten.

Auf Grund dieser Zielsetzung und mit der 'Präsupposition', daß nicht von außen herangetragene Kräfte allein sondern deren Rezeption und der Geist, in dem sich die Rezeption vollzieht, den weiteren Verlauf des Geschehens bestimmen, stehen im Mittelpunkt des Interesses nicht jene hinlänglich bekannten Gewaltakte, wohlgesonnenen oder missionierenden Annäherungen an indianische Stämme, Verhaltensweisen und Demonstrationen von seiten der weißen Eroberer, sondern gewissermaßen das 'Impressum der dadurch hervorgerufenen 'Impressionen'.

Wenn auch die Aufgabe der Interpretation es nötig macht, einen Maßstab von außen anzulegen, so ist doch kontinuierlich der Versuch unternommen, dem kultur-

spezifischen, perspektivischen Standpunkt nahezu kommen. So wird, um nur ein die Akkulturation betreffendes Beispiel zu nennen, berücksichtigt, daß Gewalt und Gewalt, Inferiorität und Inferiorität, Wohltat und Wohltat, ungeachtet etwaiger äußerer Übereinstimmungen, nur in dem Maß identisch sind, in dem sie auch mit gleichen Aufnahmebedeutungen besetzt sind.

Obschon im Zusammenhang mit einer Untersuchung der Konsequenzen des Kulturkontakts von einer Wechselwirkung zwischen Aktion und Aktion, Aktion und Idee, Idee und Idee, über Grenzen (cultural borders) und innerhalb dieser Grenzen, die Rede sein müßte, scheint es angebracht und legitim, sich auf nur ein Lager und nur einen am Prozeß beteiligten Partner zu konzentrieren, zumal wenn es sich dabei um den am meisten Betroffenen handelt. Eine zweite Abstraktion ist darin zu sehen, daß ein als relevant erkannter Teilaspekt des im Akkulturationsbegriff vorgeschlagenen Geschehens vorgezogen und betont wird: das heißt, jene die eigene Zukunft 'gestaltende' und auf eigenem 'Territorium' stattfindende Auseinandersetzung einer Kultur mit dem Fremden. Diesem Programmpunkt ist erklärend hinzuzufügen, daß unter dem Eindruck aktueller Definitionen des Begriffs 'Akkulturation' in der anthropologischen Literatur den unterlegenen Kulturen diese Fähigkeit zur Auseinandersetzung nicht selten abgesprochen wird:

... that acculturation be confined to situations in which one of the groups in contact, for whatever reason, loses complete freedom of choice or freedom to accept or reject new cultural elements.¹

¹Ralph Beals, "Acculturation", pp. 375-394 in Sol Tax ed., Anthropology Today (Chicago, 1962) pp. 379-380.

Daß Zwang (force) im weitesten Sinne ("...force is broadly treated to include not only overt or naked force but pressures resulting from deprivations, introduction of compelling new goals, or psychological pressures arising from sentiments of inferiority and superiority"¹) in jedem Akkulturationsprozeß eine bedeutende Rolle spielt und gespielt hat, bleibt unwidersprochen, nicht aber die ihm zugeschriebene alles determinierende Kraft: jede Kultur ist imstande, eine authentische Antwort zu geben, und diese ist selbst dann noch Antwort, wenn sie Untergang oder Auflösung meint.

Der Zusammenbruch als 'Lösung' scheint in der Rückschau zuweilen ganz offensichtlich vorprogrammiert; in den seltensten Fällen ist seine (und ihre) Erwartung bereits in der Kultur des Präkontakts enthalten. Einer dieser seltenen Fälle ist der der Azteken; dies ist mit ein Grund, daß diese Kultur in die Besprechung nordamerikanischer Ethnien einbezogen ist; als weitere Gründe sind anzuführen: deren Herkunft aus dem nordamerikanischen Raum, ihre Nähe und ihr Einfluß auf die Stämme des Südwestens und ihre Verwandtschaft mit den 'primitiven' Nahuatl-Stämmen, die eine andersartige Entwicklung durchliefen. Daß die der aztekischen Kultur eigene, besondere Form der Machtausübung, sowie die begleitende Prestigebesessenheit einen wesentlichen Anteil an der unmittelbaren Kapitulation vor einer Hundertschaft spanischer Eroberer hatte, ist unübersehbar. Aber auch anderswo war Prestigesucht an der Tagesordnung, lösten Machtstrukturen ein Kontinuum der Ungleichheit und Inferiorität aus, und doch reagierten die auf dieser Basis 'gleichen' Kulturen in

¹Beals, "Acculturation", p.379.

gänzlich unterschiedlicher Art. Die Antworten auf die Frage nach den bestimmenden Faktoren sind vielfältig: es können verwurzelte Haltungen sein oder soziale Mechanismen, die das Bild ändern; es kann an einer besonderen Befähigung, die Psychoanalytiker als Informationsdistortion bezeichnen, oder an einer spezifischen Weise der Weltanschauung, insbesondere der Sicht des Nicht-Wir, liegen, daß sich Modifikationen ergeben.

Manche Rückschlüsse, respektive Prognosen bezüglich der zu erwartenden Reaktionen lassen sich aus dem Kontaktmuster vergangener Zeiten erstellen. In diesem Kontext ist besonders das Problem der Diffusion von Interesse, die - trotz gewiß vorkommender Überlappungen - als nicht-identisch mit Akkulturation verstanden werden soll. Mit Diffusion ist jener nicht-kontinuierliche Prozeß gemeint, in dem ein Austausch unter 'Gleichen', meist aber nur eine unilaterale Übernahme, unter Aufrechterhaltung einer Balancesituation, stattfindet. Es handelt sich dabei um eine Gleichheit der Geisteshaltung, in der ein Grad größerer oder geringerer 'sophistication' keine Rolle spielt; eines ihrer Merkmale ist ein Verstehen, das nicht-intellektuell dem begehrten oder erworbenen Fremdkulturgut einen ihm zukommenden Platz einräumt und für seine lückenlose Integrierung sorgt. Mit der 'lückenlosen Integrierung' ist ein Teilbereich der oben gemeinten 'Balance' abgedeckt. Wichtig ist jedoch zudem, daß die Gleichgewichtssituation eines Musters gewahrt bleibt, in dem die entlehrende Kultur nur ein Glied ist, also das Gesamtmuster eines Territoriums, eines Areals, eines ganzen Kontinents. Demgegenüber ist der Akkulturationsprozeß disruptiv; in seinem Verlauf werden Vakua geschaffen, die notwendigerweise

mit Fremdelementen gefüllt werden müssen, oder - bei besonderer Eigenwilligkeit und Widerstandsfähigkeit der betroffenen Kultur - in einem schmerzhaften Vorgang des Umdenkens und Neugestaltens an Dringlichkeit verlieren. Was bei diesem Umgestalten oder bei der Annahme fremder Elemente geschieht, wie die dabei entstehenden Transformationsverluste ausgeglichen werden, was Redefinitionen, Reinterpretationen, Differenzierung und Entdifferenzierung als Phasen dieses Geschehens bewirken, all dies soll im Begriff 'Transkulturation'¹ zusammengefaßt sein, eines Begriffs, der sich auf Grund seiner nur spärlichen Benutzung (als Synonym für 'Akkulturation') gleichsam als Freizeichen anbot.

Mit dieser Differenzierung und dem an früherer Stelle vorgebrachten Verweis auf die 'Diffusion' als eines vornehmlich eindirektionalen, gleichgewichtserhaltenden Prozesses, ist angedeutet, daß Akkulturation im Sinne der etablierten, von Redfield, Linton und Herskovits vorgeschlagenen Definition verstanden werden soll, die, weil sie großzügig gefaßt ist, genügend Spielraum für die Interpretation und Erklärung der heute noch bestehenden Diversität indianischer Kulturen beläßt:

Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups.²

¹Eine Liste und Erklärung für in der Literatur widersprüchlich benutzter Termini folgt diesen Seiten.

²Robert Redfield, Ralph Linton, Melville H. Herskovits. "Outline for the Study of Acculturation", American Anthropologist, 38 (1936) pp. 149 - 52.

Liste seltener oder selektiv gebrauchter
kulturanthropologischer Begriffe.

- Aberranz - in den Sozialwissenschaften (p.e. von Albert K.Cohen) verwendeter Begriff für jene Art des abweichenden Verhaltens, das anerkannte und als richtig empfundene Regeln verletzt;
- 'Abraded culture' - Zustand einer Kultur, die durch Verschleißerscheinungen und/oder exogene Einflüsse an Farbigkeit und Komplexität verloren hat;
- Adaptation - die Sinnzusammenhänge vernachlässigende, vorwiegend hedonistische (oder utilitaristische) Anpassung an Lebensbedingungen, natürliche und soziale Umgebungen, und Einflüsse;
- adaptationsangemessen - Eigenschaft eines Elements oder einer Formation, auf Grund derer eine reibungslose Anpassung gewährleistet ist;
- additiv-reduktiv - eine Aneinanderreihung und Verschmelzung alter und neuer Kulturelemente betreffend, wobei das Überkommene jeweils eine Reduktion in Form, Funktion und/oder Bedeutung erfährt; siehe auch Transformationsverluste;
- Agens (Kultur als) - Kultur als Patiens: Begriffspaar, das die duale Eigenschaft der Kultur als einer wirkenden Kraft und als einem dem Wirken von Kräften ausgesetzten Wesen verdeutlichen soll;
- Aggregatskultur - ein aus kongenialen, jedoch eigenständigen, funktionalen Kleineinheiten bestehender Kulturtyp;
- Akkulturation - Austauschprozeß zwischen mindestens zwei Kulturen, in dessen Verlauf sich Änderungen an den ursprünglichen kulturellen Konfigurationen ergeben;
- Amalgamatskultur - eine nicht voll-integrierte Kultur, deren Kohäsion durch ein weitmaschiges Netz personeller und/oder institutioneller Bande hergestellt ist;
- Amensalismus - eine Interaktionsform, nach der Kooperation und Domestizität streng getrennt sind;

Apologie - hier: die nachträgliche Rechtfertigung und Erklärung einer spontanen, dem überkommenen Muster fremden Handlungsweise;

Artefakte - alle Produkte künstlerischer oder handwerklicher Betätigung;

Assimilation - vollendete Anpassung an neue Lebensbedingungen und Lebensart unter gleichzeitiger Abkehr vom indigenen kulturellen Kontext; auch Teilassimilation durch Parallelentwicklung (p.e. im ökonomischen Sektor);

'borrowing culture' - Kulturtyp, gekennzeichnet durch die Präferenz für Entlehnungen, und mit geeigneten Mechanismen ausgestattet, um diese Entlehnungen in das Bedeutungssystem zu integrieren;

'buffer institution' - eine in Antwort auf Fremdeinflüsse oder Bedrohungen errichtete Institution mit Alibi- oder Grenzfunktion;

Dekulturation - Zustand oder Prozeß des kulturellen Abbaus oder Verfalls;

Denotation - Bedeutung eines Wortes, die durch das Wesen des von ihm bezeichneten Objekts nahegelegt ist; lexikalische oder primäre Bedeutung eines Wortes;

Desideratum - die Ganzheit des kulturspezifisch Ersehnten, (Paul Radin, The Trickster, passim);

Desintegration - Prozeß der Auflösung kohärenter Systeme;

Devianz - abweichendes Verhalten; im Begriff ist keine Aussage über die korrelierte Haltung enthalten;

Diffusion - nicht-disruptiver Austauschprozeß zwischen Kulturen; siehe auch p. x der vorliegenden Arbeit;

Domestizität - wörtlich: Häuslichkeit; umfaßt in der anthropologischen Literatur die für Wohn- und Lebensgemeinschaften geltenden Regeln, Normen, Erwartungen und Ideen;

Dissoziation - Prozeß der Auflösung eines kohärenten Sozialsystems;

emisch(e Betrachtungsweise) - Gegensatz: etisch; die kultureigene oder (aus der Perspektive des Beobachters) auf Fremdmaßstäbe verzichtende Beschreibung oder Erklärung eines kulturellen Phänomens;

Erkulturation - die subjektive oder objektive Einübung in eine Kultur; sie p. 143 ff. der vorliegenden Arbeit;

Entdifferenzierung - ein durch externe Einflüsse und/oder immanente Selbstregulierung bedingter Abbau der sozialen und/oder kulturellen Komplexität; (in der Soziologie häufig von Alwin Gouldner gebraucht);

Entität - hier ausschließlich im Sinne von Ganzheit gebraucht;

Ethnie - eine durch die moderne sowjetische Anthropologie angeregte Wortbildung, mit der auf eine dritte analytische Einheit neben Ethnos und Kultur verwiesen werden soll. Der jeweiligen Klassifizierung zugrundeliegende, einheitliche Aspekte:

Ethnos: gemeinsame Abstammung, genetische Merkmale, Sprache;

Kultur = eine Kultur: Orientierung an einem Bedeutungssystem, wobei die unter diesem System zusammengefaßten Gruppen nicht notwendigerweise homogen zu sein brauchen und im Extremfall durch starre soziale Grenzen voneinander getrennt sein können;

Ethnie: Bei Ethnien handelt es sich stets um eigenständige, soziale Organismen mit einem Bedeutungssystem, das unverwechselbar ihr Eigenes ist; der Begriff kann jedoch mehr als eine territoriale Gruppe umfassen, sofern eventuelle Kontakte mit kongenitalen und kongenialen Gruppen organisiert sind und ein wesentliches Überlebenselement darstellen, und, wenn die so interagierenden Gruppen einander erkennen und sich gegenseitig anerkennen. Auf Grund der besonderen Situation bei Primitivkulturen (i.e. der Aufsplitterung in funktionale Einheiten in einem weiträumigen, aber umschriebenen Territorium, der periodischen Zusammenkünfte und Verschmelzungen, der selten nachvollziehbaren Absorption fremdstämmiger Mitglieder und dgl. mehr) können die Begriffe Ethnie und Kultur zuweilen austauschbar verwendet werden;

Ethnoenergie - die über den Überlebensaufwand hinaus
in einer Ethnie verfügbare schöpferische Kraft;

etisch(e Betrachtungsweise) - Gegensatz: emisch;
Beschreibung oder Erklärung eines kulturellen
Phänomens ohne Ausschaltung der Präsuppositionen
des Beobachters und/oder unter Hinzuziehung eines
Vergleichsspektrums;

fait social - soziale Tatsache; in der englischen
oder amerikanischen anthropologischen Literatur
ebenfalls häufig unübersetzt belassen: (ebenso
fait culturel, fait économique); nach dem Ge-
brauch der Dürkheim-Schule' ein Synonym für
'Gesetz';

Flexibilität des Symbolgebrauchs - eine im Hinblick
auf eine erfolgreiche Enkulturation oder Assimi-
lation als wesentlich empfundene Befähigung
(insbesondere betont von Verfechtern einer kompen-
satorischen Erziehung in den U.S.A.);

'folk culture' - eine sich in einer nicht-traditio-
nellen, sozio-kulturellen Umgebung erhaltende
Kultur, in welcher, ungeachtet einer Superstruk-
tur exogener Elemente oder mehr oder minder aus-
geprägter Interaktionen mit dem 'Außen', die
Weitergabe des Überkommenen gewährleistet ist;

funktionale Assoziation - Vorstellungsbild, das
seinen Wert aus der Abhängigkeit von und der
Koppelung mit einem ersten Vorstellungsbild mit
zeitlicher oder Bedeutungspriorität ableitet;

funktionale Schuld - umsetzbare, wertbeladene Schuld;

'future projected' - (siehe: 'past remembered');
die Vorstellung einer undifferenzierten, umriß-
haften Zukunft;

gesunkenes Kulturgut - die aus einer reicheren Ver-
gangenheit oder von einer reicheren Oberschicht
kulturintern übernommenen oder übernommenen
Elemente;

holistisch - die ganzheitliche Sicht von Kulturen
betreffend, wobei jeder Part an seiner Stellung
im Gesamtkontext und an der Gestalt des Gesamt-
kontexts gemessen wird;

Hominisierung - insbesondere in der französischen Anthropologie benutzter Ausdruck zur Kennzeichnung einer Geisteshaltung, in der sich das Interesse auf den Menschen und das Menschliche konzentriert, wobei die gewonnenen Erkenntnisse auf die nicht-menschliche Umwelt übertragen werden; (siehe p.e.: Louis Vincent Thomas, Anthropologie de la Mort (Paris, 1975);

ideationell - Ideen betreffend, sich aus Ideen zusammensetzend; die Verwendung des Begriffs im Kontext dieser Arbeit ist insbesondere angeregt durch Florian Znaniecki, der die Formel 'ideational model' als Ersatz für Kluckhohn's 'pattern of ideals' vorschlägt, (teils um einem dynamischen Anliegen gerecht zu werden, teils um die definitive Verwirrung um den Begriff 'Ideal' zu vermeiden);

Idee - Synonym: mentales Konstrukt; verwendet in den von Kroeber/Kluckhohn zitierten und von Taylor vorgeschlagenen Bedeutungen: Haltung, Bedeutung, Empfindung, Gefühl, Wert, Ziel, Absicht, Interesse, Wissen, Glaubensvorstellung, Ahnung, gedankliche Verbindung, Assoziation, ... (Kroeber-Kluckhohn, Culture (Vintage Books 226) p.131);

Imagismus - hier: eine lyrische Form, die sich durch prägnante, knappe Bilder auszeichnet;

Impressum - das Ergebnis der Impression als 'Prozeß der wirkenden Wahrnehmung';

Individuation - hier: der Vorgang der Absonderung eines Einzelwesens vom Kollektiv und die Bekundung und Demonstration seiner Eigenständigkeit, wie sie insbesondere im Mythos beschrieben sind;

inerte Gottheit - in der anthropologischen Literatur verwendete Bezeichnung für einen seine Kreaturen vernachlässigenden, indifferenten, nicht-allmächtigen Gott;

Informationsdistortion - eine das eigene oder das fremde Tun betreffende, verzerrte Darstellung als Mechanismus zur Erhaltung der Selbstachtung;

instrumentale Konditionierung - hier: interpretiert im Sinne George C. Homans' als ein 'Lernen am Erfolg';

Interaktion - nach George C. Homans im Sinne eines Austausches von materiellen und nicht-materiellen Gütern benutzt;

intertribal - unübersetzt aus dem Englischen übernommen; die Interaktionen zwischen unterschiedlichen Stämmen oder Gruppen betreffend;

intratribal - die Interaktionen innerhalb eines Stammes betreffend;

Introjektion - Versuch einer Identifizierung mit einer starken oder überlegenen Person, als Mechanismus zur Erhaltung des psychischen Gleichgewichts;

Kognition - Denkweise; Prozeß und Ergebnis einer Einwirkung des Gesehenen, Gehörten, Empfundenen, Erlebten, Erfahrenen; in der Soziologie insbesondere von Talcott Parsons (Kognition $\approx$ Input) und Edward A. Shils (Orientierung des Menschen ist ethisch, expressiv und kognitiv) hervorgehoben;

kognitive Anthropologie - auch als Soziologie des Wissens (Ethnoscience) bezeichnet; ihr Untersuchungsgegenstand: implizite und explizite Ideenmuster in der Funktion einer Kathexis, i.e. einer die Orientierung, das Eigenverständnis, das (nicht-intellektuelle) Verstehen und das nachfolgende Handeln stützenden und/oder auslösenden Einwirkung;
Ihre Vorläufer sind unter jenen Anthropologen zu suchen, die, wie Florian Znaniecki, auf die Bedeutung der kulturspezifischen Selbstdarstellung verwiesen, oder die, wie Clyde Kluckhohn, die Notwendigkeit der Suche nach 'kulturellen Enthymemen' betonten. Kluckhohn meint mit 'Enthymemen' jene 'stillschweigenden Voraussetzungen', die in ihrer Gesamtheit die 'implizite Kultur' ausmachen: "... the implicit culture consists in interrelationships between forms, that is, of qualities which can be predicated only of two or more forms taken together." (Kroeber-Kluckhohn, Culture, p. 337.) Diese Aussage trennen nur Gradunterschiede von der Forderung der modernen kognitiven Anthropologie nach der Ermittlung sogenannter probabilistischer Konkomitenten;

Kommensalismus - eine Interaktionsform, nach der der kooperierende Partner in den häuslichen Kreis und dessen Regeln einbezogen ist;

Kompartimentalisierung - Abtrennung und rigorose Grenzziehung zwischen einem Teil und dem Ganzen zum Ziel der Immunisierung;

Konfiguration (Kultur als) - der insbesondere von Ruth Benedict betonte Aspekt des Begriffs 'Kultur' als (assembled cultural material made over into consistent patterns in accordance with certain inner necessities that have developed with the group.) (quoted in Kroeber-Kluckhohn, Culture p. 338);

Konkomitanten - offensichtlich miteinander auftretende, sich gegenseitig stützende Kulturelemente; methodisch folgt einem ersten Schritt der Ermittlung sogenannter probabilistischer Konkomitanten von einem 'common sense'-Standpunkt her, als zweiter Schritt eine Trennung echter und falscher Konkomitanten auf Grund einer Untersuchung des Gesamtzusammenhangs, einer Erstellung von Vergleichseinheiten oder eines 'cross-cultural sampling';

Konnotation - kulturspezifische, konventionalisierte Bedeutung eines Wortes, die durch das Wesen des von ihm bezeichneten Objekts nicht nahegelegt ist;

Konstrukt - kultureigenes oder kulturbetrachtendes 'supra-empirisches Modell' (= ein häufig verwendetes Synonym für Konstrukt);

Kontrariertum - Status der 'Gegenpersönlichkeit', deren Rollenverhalten kulturell sanktioniert und polar zum Verhalten der Ideal- oder Modellpersönlichkeit beschrieben ist;

Kontrolle der Phantasie - ein kulturspezifischer Mechanismus der Überwachung mit besonderem Akzent aus der Erkenntnis und auf der gelenkten Befriedigung psychischer Bedürfnisse;

Kultur - 1) 'integriertes Bedeutungssystem' (nach F.G.Friedmann)

2a) eine analytische Einheit, bestehend aus unter einem einheitlichen Bedeutungssystem zusammengefaßten, unterschiedlichen, nicht voneinander abhängigen sozialen Organismen (mit dieser Variante ist Clyde Kluckhohn's Aussage berücksichtigt, nach der eine Kultur nicht notwendigerweise an eine Gesellschaft gebunden ist);

2b) 'ein sozialer Organismus, dessen Keime Ideen sind' (nach Lester Ward, zitiert in Kroeber-Kluckhohn, Culture, p. 130);

3) eine im Hinblick auf die Person extrasomatische, wirkende Kraft (heuristische Formel);

Magie - Gesamtheit der der Geisteshaltung primitiver oder traditionellen Gesellschaften zukommenden Versuche zur Transzendenz menschlicher Unzulänglichkeit und zur Auseinandersetzung mit dem Un-erklärlichen. Für die Unterscheidung von Magie und Religion auf Grund der 'unterschiedlichen Geisteshaltung und der Zielgegenstände' siehe: Paul Tillich: Religionsphilosophie (1962)
Bronislaw Malinowski: Magic, Science and Religion (1948)
Florian Znaniecki: Cultural Sciences (1963)
Susanne K. Langer: Original Philosophy ... (1967)

Medialstruktur - nicht-strukturiertes, unorganisiertes Netz von Interrelationen;

Mythos - 1) eine archetypisches Geschehen vermittelnd Sage;
2) Urgrund einer Geisteshaltung, in der dem Streben der Ratio durch die Furcht oder Ehrfurcht vor dem Unbegreiflichen starre Grenzen gesetzt sind;

Nonkonformität - abweichendes Verhalten oder abweichende Haltung, die gegen anerkannte Regeln gerichtet sind;

Parallelismen ('higher-and-lower-level') - Erscheinungen und Abläufe, die gleichzeitig und in vergleichbarer Intensität auf zwei verschiedenen Ebenen stattfinden;

'past remembered' - Erinnerung an eine nicht aufgeschlüsselte Vergangenheit, vornehmlich an die Atmosphäre der Vergangenheit (interpretiert nach B. Malinowski, The Dynamics of Culture Change (1945) p.29);

Patiens - siehe Agens;

Präsupposition - aus dem Englischen übernommener Begriff (presupposition) zur Verdeutlichung dessen, daß es sich bei einer Voraussetzung um eine Voraussetzung probabilistischer Art handelt;

probabilistisch - die Annäherung an Probleme vom Wahrscheinlichkeitsstandpunkt her betreffend; vorgeschlagen von Vertretern einer 'Common-Sense-Anthropology' (siehe auch Naroll-Cohen, A Handbook of Method in Anthropology, (1970) passim);

Retrodiktion - "Vorhersage der Ereignisse der Vergangenheit" (nach Watson-Franke, "Understanding in Anthropology", in Current Anthropology (June 1975);

Statische Lebensweise (Präferenz für) - eine von Erik Erikson und anderen benutzte Formulierung, mit dem die Eigenheit einer Kultur in ihrer betonten und bewußten Abwehr gegen den Wandel verdeutlicht werden soll;

Superimposition - direkt aus dem Englischen übernommener Begriff, mit dem im Gegensatz zu dem Wort Überlagerung, das sowohl den Vorgang als auch das Ergebnis meint, allein der prozessuale Aspekt betont werden soll;

Synkretismus - die von Anthropologen insbesondere für den religiösen Bereich vermerkte Fähigkeit indianischer Kulturen traditionelle und Fremdelemente miteinander zu verschmelzen und dadurch Widerstands- oder Anpassungsverluste gleichermaßen niedrig zu halten;

Systemkultur - Kulturtyp, der sich durch einen relativ hohen Integrationsgrad innerhalb aller und zwischen allen Teilbereichen auszeichnet;

toxisch - hier: die berauschende, in Trance versetzende Wirkung des Tanzes, (deren Bedeutung im Kulturzusammenhang noch kaum erforscht ist);

Transformationsverluste - bei Umbildungen oder Neubildungen auftretende Verluste, die dem im Hinblick auf den Energieaufwand zu erwartenden proportionalen Wertzuwachs entgegenwirken und ihn vermindern;

Transkulturation - Prozeß oder Phase der Auseinandersetzung mit Fremdeinflüssen innerhalb einer Kultur;

Transmission - die kulturelle Übertragung von Generation zu Generation; auch Tradierung;

Universalien - hier: mögliche pankulturelle 'Motive', die nach Ansicht der Strukturalisten in der Anthropologie durch einen fortdauernden Prozeß der Reduktion und Ausklammerung der Variablen erreicht werden können. "Seeker of underlying universals"; Claude Lévi-Strauss;

Unterbewußte (Abstieg ins) - eine das vermeintliche Chaos der Mythen erklärende Formel und Rezept der (strukturalistischen) Mythenforschung für die Enträtselung mythischer Metaphern und Szenarios;

Variable - hier: nach Sorokin als (endogener oder exogener) Faktor des soziokulturellen Wandels verstanden, dessen Wirksamkeit auf seiner Eigenschaft als Größe veränderlichen Werts beruht;

Variante - Modifizierte Gestalt eines Phänomens als Ergebnis einer Änderung seiner Umgebungsbedingungen;

Variate - hier: ein im Gegensatz zur Variable konzeptuell eigenschaftsneutraler Faktor des soziokulturellen Wandels; (ein in der amerikanischen Soziologie vorgeschlagener, jedoch selten verwendeter Begriff);

Verlust durch Wissen - ein emisch und etisch erkannter Faktor der Unruhe und des Ungleichgewichts, der 1) kulturintern in Initiationsriten zelebriert und dabei gleichsam neutralisiert wird, und der 2) aus der Perspektive des Beobachters vor allem als Vehikel einer beschleunigten Desintegration und Fremdangleichung im Kulturkontakt Bedeutung erlangt (p.e. bei Margaret Mead).

I.

Diversität: Gestern und Heute

John Collier, der ehemalige US-Kommissär für Indianische Angelegenheiten, entwirft nicht ein phantasievolles Bild eines 'belebten und ausgelasteten' Kontinents, sondern er stützt sich auf Erkenntnisse der Archäologie, wenn er das Areal und die einstige Verteilung indianischer Stämme über das Gebiet der heutigen Vereinigten Staaten folgendermaßen schildert:

The million Indians of the United States and Alaska were formed within more than six hundred distinct societies, in geographical situations ranging from temperate oceansides to arctic ice, from humid swamps to frozen tundras, from eastern woodlands to western deserts. In peace and war these hundreds of societies acted and reacted on one another over ages, and large numbers of them, possessed a secondary language that was international among them, the sign language. But no vast consolidations like those of Mexico, Middle America and the Andes, ever embraced them, transposing power, leadership and responsibility from the primary, complete societies into centralized nations to be destroyed by time or conquest. Unbroken and unwaning, the primary social group in what is now the United States lived on, worked on, evolved on, from Neolithic or Paleolithic time to the white man's arrival.

At the time of white arrival there was no square mile unoccupied or unused.¹

Seit dem ersten Zusammentreffen der Indianer mit den Europäern hat sich dieses Bild zuerst sukzessiv, dann in schnell aufeinanderfolgenden Phasen geändert. Während die ursprüngliche Bevölkerung im Jahre 1800 noch mit etwa 600 000 beziffert wurde, gelangte sie um 1850 an einem Tiefpunkt von 250 000 an, um schließlich wieder einen Stand von einer dreiviertel Million in

¹John Collier, Indians of the Americas (New York, 1948), pp. 101-2.

den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts zu erreichen. Der von ihnen genutzte Lebensraum war indessen auf ein Minimum seiner ursprünglichen Größe geschmolzen. Bei der zuletzt genannten Bevölkerungszahl ist jedoch einzukalkulieren, daß der jüngste US-Zensus Selbstidentifikation erlaubt, das heißt, daß eine nicht unerhebliche Anzahl von Personen darin aufgeführt ist, für welche die von Indianern aufgestellten Kriterien der Zugehörigkeit (Abstammung, gemeinsame Sprache, vergleichbare Gebräuche, religiöse Bindung, soziale Tradition) keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielen.

72,2 % der Indianer leben heute in ländlichen Gegenden, 27,8 % in urbaner Umgebung; diese Verteilung sagt insofern wenig über den Grad der Akkulturation aus, als wahrscheinlich die Hälfte der auf dem Land lebenden Indianer Beschäftigungen nachgehen, die nicht-traditionale sind, oder einen Lebensstil pflegen, der dem des weißen Mannes entspricht; andererseits gibt es in den Städten eine Art indianischer Subkulturen, in denen sich Interaktionen und Aktivitäten nach dem Muster überkommener Art abspielen: hier sei vor allem an die 'excitement-gangs' junger Sioux in Rapid City erinnert oder an die 'work-gangs' der Mohawk im New Yorker Gebiet. Es wäre also übereilt, auf Grund der jeweiligen Residenz auf einen niedrigen, respektive hohen Grad der Assimilation zu schließen. Erschwerend tritt hinzu, daß eine Gemeinschaft in ruraler oder urbaner Enklave eine Neubildung darstellen kann, deren Identität ausschließlich negativ bestimmt ist, und die sich nur auf spektakuläre, unwesentliche Elemente einer einst umfaßenden Einheit stützt. Andererseits wäre es falsch, aus der gelegentlichen oder langfristigen Teilnahme am Arbeitsprozeß in einer modernen Umwelt und der dadurch bedingten Koresidenz unweigerlich einen Verlust der Stammesidentität ableiten zu

wollen. Da es sich bei 'Gangs' jeweils um kleine Gruppen handelt, die dadurch sichtbar sind, daß sie sich sozial oder kulturell definieren und umgrenzen, so sagt die Persistenz einer solchen Gruppe in fremder Umgebung wenig über das Schicksal der entsprechenden ganzheitlichen Ethnie aus. Eine Untersuchung der Akkulturation und Transkulturation in Nicht-Reservatsstämmen ist einer Reihe von Schwierigkeiten der oben genannten und analoger Art unterworfen. Selbst bei Reservatsstämmen stellt sich das Problem, daß es keine verlässlichen Statistiken für die Zahl und keine Belege für die Beweggründe derer gibt, die sich vom Stamm lösten um als Amerikaner zu leben. Dies belastet jede Deduktion mit Unsicherheit, weil die Tatsache der Existenz von mehr oder weniger zahlreichen Abweichlern sehr viel über die wirkliche Konsistenz und Verbindlichkeit einer Kultur auszusagen hätte, und weil die Tatsache der Distanzierung von der Gemeinschaft mit Gewißheit Rückwirkungen auf die Konfiguration der Kultur und ihre Bereitschaft zu Wandel oder Stagnation hatte. Gerade diese Variable aber ist dem Beobachter nicht voll zugänglich.

Akkulturation hat viele Gesichter, und sie kann sowohl die Ursache von Desintegration, als auch einer Redefinition der alten Einheit sein. Der Verlust materieller Kultur, der Zusammenbruch sozialer Relationen oder die Annahme eines fremdkulturellen Instrumentariums, kann nur dann als Zeichen eines erfolgreichen Fremdeinflusses gewertet werden, wenn mit Sicherheit festgestellt ist, daß die jeweils betroffene Kulturprovinz eine so zentrale Stellung hatte, daß ihre Verfremdung oder Aufgabe den Zusammenbruch des ganzen Systems zur Folge hat. Dabei ist zu beachten, daß die Bereitschaft, Neues aufzunehmen, zu den Charakteristika einer Kultur gehören kann, wobei dann eine Verhärtung in kompromißlosem Traditionalismus als Folge des

Kulturkontakts in eben dieser Konstellation als Indikator für die beginnende oder drohende Auflösung der kulturellen Autonomie betrachtet werden kann. Für eine Kultur, der es gelingt, Fremdelemente in Begriffe des eigenen Denk- und Aktionsschemas umzusetzen, ist deren Provenienz letztlich unerheblich. Wandel gehört zum Wesen jeder Kultur; Ausmaß und Tempo des Wandels allerdings sind abhängig von der jeweiligen Flexibilität des Symbolgebrauchs und der relativen Permeabilität der kulturellen Grenzen.

I.1. Wirkungen externer Einflüsse: Adaptation und Readaptation

Die Geschichte des indianisch-weißen Zusammen-treffens ist ein Kontinuum aus Gewalttätigkeit, Infiltration, Persönlichkeitseinfluß, Entgegenkommen und Ablehnung, aus in die Tat umgesetzten Ideologien und Ideen und unideologischen Aktivitäten, das nach Art und Dauer seiner einzelnen Phasen den Rahmen der zukünftigen Entwicklung des Zusammenlebens mit den indianischen Gemeinschaften und innerhalb der indianischen Gemeinschaften veränderte. Innerhalb dieses Rahmens waren Modifikationen und Selektionen möglich, solange eine ausreichende Anzahl von Menschen weiterlebte, die Erfahrung tradieren konnte. Die unterschiedlichen Reaktionen unter offensichtlich identischen Einflüssen in ein- und demselben Areal, bei vergleichbaren Voraussetzungen in Lebensweise, Kampfgeist und Interessen, verweisen auf ein tertium quid, das stärker ist als externe und interne Realfaktoren: es ist die immanente Bereitschaft zur Aufgabe oder zur 'Rebellion', die als vorläufiges Endprodukt der Stammesgeschichte die Struktur der Gegenwart und Zukunft bestimmt. Die Schwierigkeit der Vorhersage,

oder besser der 'Retrodiktion'¹ des Verhaltens einer Kultur in der Transkulturation besteht darin, daß die jeweils dominierende Haltung latent ist und nur in enkodierter Form zum Ausdruck kommt. Diese Verschlüsselung verlangt nach einer diachronen und synchronen Betrachtung, denn nur die Vergangenheit kann zeigen, ob die Übernahme eines fremden Elements als Defensivmechanismus oder als Eingeständnis der eigenen Schwäche interpretiert werden muß, und nur ein Vergleich der Struktur der Ideen und der Struktur des tatsächlichen Verhaltens kann die Schuld oder Unschuld mangelnder Koordination der Kulturprovinzen am Entwicklungsgeschehen beweisen.

In diesem Sinne stellte die positive Reaktion der Mayos und Yaquis Nordmexikos auf die Aufforderung spanischer Missionare 'ihre Dörfer aufzugeben und sich in Großsiedlungen zusammenzufinden', keine Absage an die eigene Kultur dar. Wenn sie, wie Edward Spicer² vorschlägt, reif zur Stadtkultur waren, so bedeutet dies, daß sie sich des Bedürfnisses nach Koordination und Konzentration bewußt geworden waren, weil die Struktur der sozialen Relationen und die religiösen Vorstellungen und Praktiken mit dem Fortschrittsdenken, das sich an den Techniken und Profiten der Bodenbestellung aufgebaut hatte, nicht hatte Schritt halten können: der Art ihrer Subsistenz konnten weder ein familistisches Siedlungsmuster noch individuell-animistische Kontakte gerecht werden. Daß ihre Entscheidung für das Neue tatsächlich 'pro cultura' war, zeigt sich daran, daß sie ihre so erworbene 'folk culture'³ in späteren Kämpfen gegen die Mexikaner

¹Dieser Ausdruck wird vorzugsweise von den der Hermeneutik verpflichteten Anthropologen benutzt.

²Edward Spicer, Cycles of Conquest/The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest 1533-1960 (Tucson, 1962).

³Ein aus indigenen und spanischen Elementen bestehendes Konglomerat.

verteidigten und bis heute weitgehend bewahrt haben. Dieser Öffnung und nachfolgenden (auch geographischen) Selbstisolierung in einer geschlossenen Gemeinschaft einer Kultur, die mit dem Potential des angestammten Erbes und eines redefinierten, fremden 'gesunkenen Kulturguts' gesättigt war, steht die relativ kontinuierliche Offenheit der Papago und Pima (insbesondere der Gila Pima) in derselben Region entgegen. Auf dem Umweg über die Adaptation an die neuen Erfordernisse einer vorwiegend 'weißen' Umgebung, ja sogar über die Assimilation an die Lebensweise und Sitten ihrer Nachbarn, gelang es diesen ehemals nur durch die gemeinsame Sprache verbundenen Gruppen eine neue Identität zu erringen. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit wurde intern so bedeutungshaft, daß es trotz ständiger Interaktionen als geistig-seelische Grenze gegen die Außenwelt fungierte. Nach neuesten Statistiken sind 11 000 Papagos voll in den amerikanischen Arbeitsprozeß integriert, 94 % der Pima sind des Lesens und Schreibens kundig, 98 % beherrschen die englische Sprache, - und doch sind sie nicht vom 'mainstream' des 'American Way of Life' aufgesogen. Die Assimilation als Erwerb der Fähigkeit sich unauffällig und kompetent in einer anderen Kultur zu bewegen, wurde hier zum koordinierenden Element einer bislang uneinheitlichen Ethnie.

Wie G. und A. Reichel-Dolmatoff in ihrer Studie der "Leute von Aritama"¹ feststellten, kann Desintegration sehr wohl wertbeladen sein und zum Anfang einer Neuentwicklung werden, die ihren eigenen Gesetzen folgt. Denn weder eine primäre Ablehnung noch eine primäre Aufnahmebereitschaft sind irreduzibel. Um sich

¹ Gerardo and Alicia Reichel-Dolmatoff, The People of Aritama: The cultural personality of a Colombian mestizo village (London, 1961).

ein Bild von der Unterschiedlichkeit langfristiger Reaktionen in ein- und demselben Kulturareal, ja sogar zwischen und innerhalb der für gewöhnlich als homogen bezeichneten Pueblos zu machen, genügt ein Hinweis auf die um die Jahrhundertwende verringerte, heute wieder wirksame Informationsblockade in den Hopi-Dörfern der oberen Mesa, auf die Bereitschaft im einst resistenten Acoma sich mit moderner Technologie auseinanderzusetzen und zu arrangieren, und auf den selektiven Synkretismus der benachbarten Navaho, die Kontakte mit der Außenwelt an ihren Stammesrat delegieren und so als Mitglieder eines Kollektivs Zugeständnisse an die Moderne machen, als Individuen aber dem Überkommenen verpflichtet bleiben.

Die Erfahrung der Relevanz des traditionellen Lebens, die dadurch erreichte soziale Kohäsion und psychische Gratifikation, verbindet sich mit dem Bewußtsein, daß Wandel und Anpassung eine Notwendigkeit darstellen. Das Resultat kann eine Institution von der Art sein, wie sie auf Navahogebiet und unter Navahoführung entstanden ist: Navaho Community College. Dieses Kolleg ist in Form, Funktion und Bedeutung ein Amalgamat des Alten und Neuen. Die Gebäudeanlage in ihrer architektonischen Modernität scheint dem Hogahn nachempfunden und weist alle für Lehre, Ritual und Zeremonien wesentlichen Bezugspunkte auf; das Curriculum entspricht weitgehend dem amerikanischer Colleges, ist aber ergänzt durch regelmäßige Kurse, die Wissen und Fertigkeiten des Stammes vermitteln; dementsprechend setzt sich das Lehrpersonal aus akademisch geschulten Mitgliedern und Medizinmännern, Sängern und Kunsthandwerkern zusammen. Auswahl und Zusammenstellung des Bleibenden und des Neuen sind also nicht stets so willkürlich oder utilitaristisch, wie es Richard Lancaster anhand der Lebensgeschichte eines Blackfoot-Führers glauben machen will¹. Indianischer Synkretismus

¹Richard Lancaster, Piegan (New York, 1966).

kann - wie 'Navaho College' zeigt - das Ergebnis einer sehr realistischen Einschätzung des Ist, Kann und Sollte sein: er ist der Versuch, Herausforderungen in eigener Regie zu begegnen und das Unumgängliche zum Instrument des Selbstverständnisses zu machen.

1.2. Wirkungen externer Einflüsse: ethnische Dissoziation

Wo Krankheiten, brutale Kriegsführung und Ausrottung das Bild bestimmten, wo 'Kulturschock' als Folge des Erstkontakts die Abwehrkräfte lähmte, oder wo die 'Geschenke' des weißen Mannes bereitwillig angenommen wurden, vollzog sich ein Prozeß, der mit dem Begriff Dekulturation wiedergegeben werden soll. Seine ersten Opfer waren jene östlichen Ackerbauern, die, überrascht durch den unerwarteten Ansturm oder auf Grund ihrer Unbeweglichkeit, so sehr betroffen waren, daß von ihrer Kultur nichts blieb, das eine Regeneration erlaubt hätte. Östlich des Mississippi überlebten nur die Choctaw, Creek, Cherokee, Iroquois und Seminolen als Entitäten, die trotz Neolokalismus und kontinuierlicher ~~Eine~~ ^{Ein}engung auf ihrem 'way of life' beharrten. Einer zweiten Eroberungswelle entgingen viele Gruppen dadurch, daß sie nach Westen in die Prairien auswichen, zum Teil ihr traditionelles Subsistenzmuster als Ackerbauern und Hortikulturisten aufgaben und durch ihre Streifzüge und Überfälle andere, Altansässige, dazu zwangen, es ebenfalls aufzugeben. Von ihrem Ansturm waren neben anderen die Hidatsa, Crow, Mandan, ebenso wie die halbseßhaften Apache und Kiowa, betroffen. In Anbetracht ihrer neuen Lebensweise, dem konkomitanten Gebot höchster Beweglichkeit und der dadurch notwendig gewordenen sozialen Parzellierung, wurden diese Stämme abrupt

mit dem Ballast traditioneller Kultur überlastet. Es folgte eine kurze Periode der Entdifferenzierung, die manche von ihnen (etwa die Komanche, Kiowa und Apache) noch nicht hinter sich gebracht hatten, als amerikanische Truppen in ihr Gebiet vorstießen. Andere wiederum wurden in einer Phase der Hypertrophierung eines die soziale Kohäsion ersetzenden Zeremoniells und Zeremonialgebarens überrascht und in den Überlebenskampf verwickelt.

Ihre Haltungen und Aktionen als Antwort auf Angriffe und Übergriffe standen unter dem Zeichen dessen, was jeweils als prominentester Wert der Kultur empfunden wurde: sie ließen sich niedermetzeln, weil posthumer Ruhm mehr bedeutete als Leben; sie paktierten, weil der in Aussicht gestellte Luxus ein erstrebenswertes Ziel darstellte; sie unterwarfen sich, weil eine kulturspezifische Machtstruktur sie Subordination gelehrt hatte.

Besonders für die Stämme, in denen die Struktur der Ideale sich bestenfalls in Normalzeiten auf eine konkomitante Struktur des tatsächlichen Verhaltens stützen konnte, bedeutete die Katastrophensituation, die Niederlage, die Einweisung in Reservate und die folgende Mündelsituation Demoralisierung. Mit wenigen Ausnahmen, so zum Beispiel der Arapaho von Wyoming, einiger Sioux-Gruppen in Dakota, der Blackfoot-Piegane nahe der kanadischen Grenze, wurde das Flechtwerk der ursprünglichen Interaktionen aufgelöst. Auf Grund von Hungersnöten und einer tiefen Hilflosigkeit gegenüber der Reservatsverwaltung, blieb zumindest das alte Führungsmuster mit einer nun verstärkten Delegation von Rechten und Pflichten an Prestigeträger erhalten. Die Verantwortlichen versuchten, gelegentlich sogar auf unorthodoxe Weise, die Kohäsion der Kerngruppen zu retten: sie lösten

Dreiecksaffären, indem sie aus eigenen Mitteln Reparationen an Schuldige, Geschädigte und mittelbar Betroffene zahlten; kurz, sie erlaubten sich Eingriffe in private Transaktionen, die vorher undenkbar gewesen wären.

1.3. Stammestum oder Indianertum

Trotz der offensichtlichen Zerrissenheit und Apathie, waren es aber gerade die zur Zeit des Primärkontakts jungen und unfertigen Kulturen, aus denen der Gedanke und die Kraft einer panindianischen Bewegung erwuchs. Die Betonung der Vision als Mittel der Überwindung, die prominente Rolle des Sehers, das Bedürfnis nach einer die Emotionen ansprechenden, ausdrucksstarken Religiosität, trugen dazu bei, daß Ghost Dance und Sun Dance Anklang fanden, und daß die Gründung einer 'National American Church' mit ihrem den Plains-Kulturen entnommenen Ritual, mit einem doktrinären Gerüst christlicher Provenienz und der aus dem Süden kommenden Droge 'Peyote', begeistert aufgenommen wurde. Exogene Kräfte trugen zudem nollens-volens zu einer neuen Geschlossenheit dieser Ethnien bei: das zeremonielle Gepränge, die Farbenpracht und Fremdartigkeit der Kleidung, ihre Tänze und Rhythmen wurden für die amerikanische Öffentlichkeit zum Inbegriff des Indianischen. Wie im Fall des südwestlichen Kunsthandwerks, wo die Nachfrage von außen eine Rückbesinnung auf die Tradition der Korbflechterei, Weberei und Töpferei und mit ihr auf das 'gute Leben' von einst bewirkte, so war es auch hier partiell eine Folge eines solchen Anstoßes, daß die alten Bindungen im Stamm wieder auflebten, und Gemeinsamkeiten zwischen einander fremden Gruppen entdeckt wurden.

Es ist jedoch einschränkend hinzuzufügen, daß Red Power-Bewegungen, intertribale Konferenzen, gemeinsame Petitionen und legalistische Vorstöße, nicht als Indikatoren einer neugewonnenen indianischen Identität gewertet werden können. Die aus der Geschichte überkommenen Unterschiede sind zu groß, als daß sie bislang überwunden worden wären. Zudem sind die Repräsentanten der oben genannten Vereinigungen häufig so weit vom Reservatsalltag entfernt, daß sie von Traditionalisten verächtlich der Gilde der 'Red Apples' zugerechnet werden. Sie sind bestenfalls Instrumente, deren man sich gemeinsam bedient, wenn es um die Selbstdarstellung zum Ziel einer totalen Konfrontation geht. Das auslösende Element kann dabei ohne weiteres ein regionaler Anspruch sein; so, wenn die Regierung der USA versucht, die Fischereirechte an der Nordwestküste zu beschneiden, oder die landesüblichen Schonzeitbestimmungen auf indianisches Jagdgebiet zu übertragen, wenn Ölfirmen auf Reservatsgebiete vorstoßen, und wenn es gilt, die Sympathisanten weißer Kultur aus den eigenen Reihen am Ausverkauf stammeseigenen Besitzes zu hindern. Und selbst in diesen Auseinandersetzungen zieht es ein Navaho, ein Iroquois, ein Hopi, oder ein Yurok vor, als Mitglied seines Stammes aufzutreten und von einem Mitglied seines Stammes vertreten zu werden. Das alte Muster der Diversität, der Zuneigungen und Aversionen, die alten kulturellen und sozialen Grenzen, bestehen fort.

Der Einzelne ist in erster Linie Mitglied seines Stammes und in zweiter Linie Nicht-Amerikaner, eine Negativbestimmung, deren finale Umwertung zur positiven Bestimmung 'Indianer' noch nicht abzusehen ist. Denn es ist gerade die Beschränkung auf das Überschaubare, die es einer Person erlaubt, ihre Identität zu wahren.

Jeder Aspekt ihrer Kultur, die sozialen Gegebenheiten, die Gebote und Verbote, die Religion und ihre Ausdrucksformen, das säkuläre Zeremoniell, die materielle Kultur, all dies ist Teil ihres Wissens; es ist ihr zugänglich, und in allem ist kodifiziert, was sie erwarten darf, was sie erwartet, und was von ihr erwartet wird.

II.

Kontextuelle Stellung von Ökologie und Ökonomie

Wie aus dem vorangehenden kurzen Überblick hervorgeht, lebt das - nach Collier - aus neolithischer und paläolithischer Zeit überkommene Charakteristikum der Gesamtheit indianischer Kulturen, i.e. deren Diversität, in Opposition zu einer Einheitlichkeit der von außen herangetragenen Einflüsse fort, einer Einheitlichkeit, die auf der Intention, den Wilden zu unterwerfen und ihn zu zivilisieren, beruht. Wollte man weitergehend die unterschiedlichen Methoden der englischen, französischen oder spanischen Indianerpolitik für die divergierenden Resultate verantwortlich machen, so müßte zumindest der Grad der Adaptation und der sichtbaren Zeichen des Wandels aller Stämme ein- und derselben Einflußregion identisch sein. Doch auch diese Annahme erweist sich als unrichtig: Die einzelnen Kulturen reagierten auf das Angebot und den Druck von außen im Rahmen ihrer Möglichkeiten; das heißt, äußere Einflüsse konnten ein Potential X dahingehend ändern, daß es zu X_1 , X_2 etc. wurde, nicht aber zu Y . Diesem Umstand ist es zu verdanken, daß die Diversität, nicht aber das alte Muster der Diversität erhalten blieb.

Gehen wir von einer 'immanenten Selbstregulierung'¹, wie sie Pitirim Sorokin vorschlägt, i.e. von einer Verarbeitung des Kulturfremden in Begriffen der eigenen Einheit aus, so scheint es legitim und machbar, aus dem

¹Pitirim Sorokin benützt diesen Ausdruck wiederholt in seinen Werken, insbesondere in Social and Cultural Dynamics (Boston, 1957); p.e. p. 118.

Postkontaktzustand einer Ethnie deren probabilistischen Praekontaktzustand zu erschließen, sofern dabei der modifizierenden Wirkung der Außeneinflüsse Rechnung getragen wird. In den meisten Fällen ist es möglich, die Authentizität der so erschlossenen Form an den Berichten jener ersten Kontaktpersonen zu messen, deren Schilderungen, wenn auch nicht deren Interpretationen des Gesehenen und Erlebten, dokumentarischen Charakter haben; es ist an Reporte von Pelztierhändlern, Missionaren, Abenteurern und Forschungsreisenden, wie etwa die Catlins und Prinz Maximilians, gedacht. Die verlässlichste Quelle für die Ermittlung einer authentischen Konfiguration ist jedoch jeweils die kulturspezifische orale Tradition, zumal, wenn darauf Verlaß ist, daß das Gebot wortgetreuer Wiedergabe von Generation zu Generation als verbindlich angesehen wurde.

Wenn im folgenden von der Kultur der Shoshone, Hopi , Iroquois und anderer die Rede ist, so handelt es sich, wenn nicht anders vermerkt, um deren Zustand in einer Phase, die der des Kulturkontakts unmittelbar voranging. Da selbst die funktionalistisch und strukturalistisch orientierte Anthropologie selten darauf verzichtet, Rückschau auf diesen Punkt indianischer Geschichte zu halten, konnten den im folgenden angestellten Überlegungen das aus der Kompilation von Daten verschiedensten Ursprungs ermittelte Wissen um die Konfiguration einzelner Kulturen zugrundegelegt werden; zur Feststellung einzelner, in der Literatur vernachlässigter Aspekte, war es jedoch nötig, Details probabilistisch zu erschließen, ein Vorgang, bei welchem die Zuziehung äquivalenter Vergleichseinheiten und die Erkenntnisse der Ethnologie von besonderer Bedeutung waren.

1.1.1. Kultur und Umgebung

Charles A. Valentine spricht von Kulturen als "adaptiven Antworten auf Umgebungskonditionen und historische Umstände".¹ Dies impliziert, macht aber nicht genügend deutlich, daß eine Kultur gleichzeitig Agens und Patiens ist. Sie wird geformt und wirkt gestaltend auf das Externe, das sie von außen Formende, zurück. Der simultan reale und konzeptuelle Rückkopplungsprozeß setzt sich fort, solange eine Kultur besteht, und solange eine Auseinandersetzung stattfinden kann.

Demzufolge muß der Ökologie der dominierende Wert abgesprochen werden, der ihr in einer Reihe von Studien zugeschrieben wird. Zwischen Natur und Kultur sind Technologie, eine menschengeschaffene soziale oder materielle Umgebung, und vor allem Vorstellungen und Kognitionen angesiedelt, die Natur und Kultur gesondert und ihre Relation zueinander betreffen. Ihr Verhältnis ist reziprok, ohne positiv determinierend zu sein. Dies ist in etwa auch der Tenor von Pitirim Sorokins diesbezüglicher These², die sich dahingehend differenzieren läßt, daß das Ausmaß, in dem eine kulturelle Erscheinung von den Realfaktoren bestimmt scheint, zuweilen den Verdacht auf eine ökologische Determinierung zuläßt. Tatsächlich ist die Erfahrung schwierigen Überlebens in einer drohenden Umwelt tiefer und nachhaltiger als dort, wo Überleben gesichert ist; doch jede Kultur hat sich als fähig erwiesen, ein Instrumentarium gegen extreme Fremdbestimmung zu entwickeln und ihre Erfahrung in Konteraktionen umzusetzen. Die Art und Effizienz dieses

¹Charles A. Valentine, Culture and Poverty (Chicago, 1968) p. 5.

²Sorokin, Social and Cultural Dynamics, pp. 647-663. (Sorokin legt auf diesen Seiten dar, daß eine unwirtliche Umgebung eine Erscheinung verhindern kann, nicht aber das Wie einer Erscheinung zu bestimmen vermag.)

Instrumentariums ist letztlich schuld am Eindruck der Eigenständigkeit oder Abhängigkeit einer Kultur vom Gegebenen. Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, daß eine aus ethischer Sicht als mangelhaft erkannte Auseinandersetzung mit dem außerhalb der Kultur Liegenden in emischer Sicht als eine durchaus harmonische Relation erscheinen kann, und daß andererseits eine wirkungsvolle Überwindung von Schwierigkeiten also unerheblich betrachtet wird, daß sich die Mitglieder einer Ethnie nicht von deren dominierenden Rolle überzeugen lassen.

II.1.2. Zwang der Konzeptualisierung

Die Vorstellungen einer Kultur vom Wesen des Nicht-Wir spielen in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle: Die Lebenskonditionen der Algonkin der Subarktik sind mit denen der Eskimo und auch der Shoshone der Wüstengebiete Nevadas vergleichbar. Alle drei sind häufig mit dem Gespenst des Hungertodes konfrontiert, leben in kleinen Horden mit wenig Kontakt zur Außenwelt und kennen keine oder nur seltene kommunale Aktionen.

Nach Ansicht der Algonkin sind Härte und Grausamkeit nur ein beiläufiges Attribut der Natur, das sie nicht daran hindert zu glauben, daß sich die Götter in der Landschaft in Person bewegen und gleichsam ein Beispiel für die Submission der Menschen an Nöte und Hindernisse setzen.

Die Eskimo dagegen fühlen sich trotz ihrer wirksamen und ausgefeilten Technologie bedrängt: sie glauben nicht, sie fürchten. Die Kraft ihrer die Nahrungsressourcen beherrschenden 'Gottheiten' sind ebenso limitiert, wie die des Menschen und der Welt im allgemeinen: selbst überirdische Wesen sind nur fähig

zu schaffen, indem sie zerstören, eine Ansicht, die auf die materielle Kultur der Eskimo übertragen, jene eher als Schuld, denn als Gewinn oder Mittel der Transzendenz einzustufen vermag.

Für die Shoshone sind saisonaler Entzug oder Überfluß eine kaum hinterfragte Selbstverständlichkeit: konditioniert durch die Mythen ihres Kulturhelden Koyote, werden Mangelsituationen ohne Aufbegehren und ohne angestrengte Konteraktionen quittiert. Der harte Alltag wird mit einer dem Menschen auferlegten Unzulänglichkeit begründet: "Wir sind Kinder des Koyoten".

Da Saekulares und Sakrales in Primitivkulturen stets eine enge Verbindung eingehen, kann es nicht verwundern, daß die Kognition der umgebenden Welt in religiöse Vorstellungen und religiös-magisches Vokabular übersetzt wird. Überraschend ist jedoch, daß der relative Erfolg des Eskimo von Angst und Unsicherheit begleitet ist. Zwei Begründungen bieten sich an: zunächst, daß - wie allgemein angenommen wird - die Eskimokultur das Ergebnis einer Sekundäranpassung einer einst hochentwickelten Kultur an die arktische Ökologie darstellt; das würde bedeuten, daß ein Prozeß der Entdifferenzierung erfolgt sein muß, den notwendigerweise Unruhe und Disfunktionen begleiten. Eine zweite Ursache des Unbehagens dürfte in der Tatsache ihrer ausgeprägten Technologie selbst liegen, die, losgelöst vom ursprünglichen Kontext einer 'higher-level-culture', nur noch auf die Praxis ausgerichtet und ihrer einstigen mystischen Implikationen verlustig gegangen war. In dieser Form stellte sie ein Hindernis für die Konzeptualisierung eines harmonischen Verhältnisses von Mensch und Natur dar. In anderen Worten, wo die Herausforderung durch die Natur direkt und unmediert

angenommen wird, weil man im Besitz des entsprechenden Instrumentariums ist, um sie zu meistern, macht sich ein Gefühl der Schuld breit, das, internalisiert, zu Aggressivität und Unzufriedenheit führt, und das, externalisiert, die Forderungen der Natur als Diktat und die Kräfte der Natur als ungerecht, launisch und unberechenbar empfindet. Nicht von ungefähr ist Sedna, die oberste Gottheit und Beherrscherin der Nahrungsquellen, eine alte, unberechenbare, einst von ihrem Vater verratene und mißhandelte Frau. Sie ist in der Geschichte ihres Aufstiegs und Wirkens die Personifikation der Eskimokultur und ihrer Entwicklung: getötet und zu neuem Leben erweckt, (dies ist ein häufig im Mythos verwendetes Bild, in dem sich die Vertreibung einer Ethnie aus einem angestammten Territorium wiederholt), dazu schuldlos im Sein und schuldig im Tun.

II.1.3. Freiheit vom Zwang der Umgebung

Wo die Befreiung vom Zwang der Umgebung mit einer Identifizierung mit der Natur koinzidiert, ist Harmonie ein kulturspezifisches Schlüsselwort. Die Durchsetzung des Eigeninteresses auf Kosten der Natur und Ehrfurcht vor dem, das man ausbeutet, benützt oder tötet, sind keine unvereinbaren Widersprüche. Auf der Basis der Gleichheit und Kongenialität sind beide Verhaltensweisen legitim, weil sie innerhalb des Rahmens der Erwartung der Gegenseitigkeit verbleiben. Die Ambivalenz der Natur, ihre positiven und negativen Effekte, berechtigen den Menschen dazu, es ihr gleichzutun, zu nehmen und zu geben, zu fordern und zu opfern.

Ein Indikator für die Fähigkeit einer Kultur sich mit dem Externen auf einer sublimierten Ebene auseinanderzusetzen, ist das Ritual. Seine Chronologie, der Stellenwert des Rituals im Gesamtmuster und die Art seines Zielgegenstands, geben Aufschluß darüber, ob und in welchem Maß sich das Bewußtsein der Unabhängigkeit vom externen Zwang zugunsten oder zuungunsten einer emotionalen Gebundenheit in Form mystischer oder symbolischer Identifikation mit der Natur auswirkt. Auf Grund einer Synopse von zwanzig Kulturen¹, in denen das Überleben unproblematisch oder zumindest als gesichert angesehen werden konnte, lassen sich die folgenden zwei verallgemeinernden Behauptungen aufstellen: Wo die Entwicklung eines elaboraten Ritualkomplexes dem Empfinden 'Freizusein' voranging, es sogar auslöste, blieb das Gebot harmonischen Verhaltens und der Achtung erhalten. Wo jedoch der Loslösung vom Zwang der Ökologie (mit Hilfe einer Interposition der materiellen Kultur) post factum eine rituale Apologie folgte, dominierten Angst, Übertreibung und Überorganisation; die Relation zur Natur war von den Sinnen diktiert und meist artifiziell.

Im nordamerikanisch-mexikanischen Raum gibt es nur wenig Beispiele für den letztgenannten Fall, die dafür aber umso prägnanter sind: nachweislich hatten die Azteken, noch ehe sie für sich selbst einen Weg aus dem Aggregatzustand gefunden hatten, durch eine Reihe kriegerischer Unternehmungen einige stabilisierte, weitentwickelte Kulturen unterworfen. Sie waren innerhalb kürzester Zeit die Herren eines gewaltigen Reiches geworden und formierten sich fast übergangslos zu einer 'leisure class', die in festen Städten ohne direkten Kontakt zu den Quellen ihrer Subsistenz lebte.

¹Diese Kulturen sind im Anhang mit * gekennzeichnet.

Die Schuld ihrer Siege, die ungewohnte Muße ihrer Lebensweise, die Zäsur zwischen einer Vergangenheit der gleichzeitigen Produktion und Konsumtion und einer nur konsumptiven Gegenwartssituation, veranlaßte sie, Zeremonien eigener und fremder Provenienz zu summieren und zu intensivieren, bis diese die hinlänglich bekannte Redundanz und Violenz erreichten. Gleichsam in Antwort auf die Pietätlosigkeit, in der die Menschen der Natur die Mittel ihres Bedarfs entrißen, verlangten die aztekischen Götter der Fruchtbarkeit nach Blut und Leben. Das Maß der aztekischen Distanzierung vom Land läßt sich an ihren Gesängen und Gedichten ablesen, und dort nicht zuletzt an der Reduktion des Begriffs 'Natur' auf ihren ästhetischen Aspekt, meist wiedergegeben in Synekdochen:

I lift my voice in wailing, I am afflicted, as I remember that we must leave the beautiful flowers, the noble songs; let us enjoy ourselves for a while, let us sing, for we must depart forever, we are to be destroyed in our dwelling place.¹

Dieser Selektion des Details steht eine in den 'harmony-cultures' holistische Sicht der Erde als Lebensraum gegenüber. Der Unterschied ist umso deutlicher, da das vorangehende und das folgende Gedicht einander thematisch entsprechen; sie sind beide Totenlieder.

Thanks to Mother Earth, the whole world,
and Mother Eagle.
Bless my people.
I am the spirit.
I am leaving for my own place where I shall be
happy all my life.
I shall remember you people all the time.
I thank you all. [Santo Domingo-Pueblo]²

¹ Margot Astrov, American Indian Prose and Poetry - 'The Winged Serpent', Capricorn Books Edition (New York, 1962) p. 310.

² Ibid. p. 226.

Die Erfahrungseinflüsse des Raums sind eine wesentliche Vorbedingung für die Anpassung an die Umwelt und damit für die Konfiguration einer Kultur. Wo die Umgebung als ein Aggregat zahlloser Details konzeptualisiert ist, wo der Ereignischarakter an die Stelle kontinuierlichen Geschehens tritt, fehlt der Gedanke einer übergeordneten Einheit. Die Adaptation geschieht an jene Konditionen, die sich direkt bemerkbar machen, die unmittelbar betreffen. Dies ist der Fall bei in Horden aufgesplitterten Ethnien des Shoshone- oder Nordathabasken-Typus. Am entgegengesetzten Ende eines Spektrums taxonomischer Einordnungen auf Grund von 'Kognitionen' stehen jene Kulturen, die, veranlaßt durch die Geschichte ihrer Erfolge, versuchen, dem Nicht-Wir als Entität die Gesetze der eigenen, endogen-entwickelten Ordnung aufzuerlegen. Angesichts der Kraft der ungebundenen Natur ist ein solches Unterfangen Hybris und seine Folgen zeigen sich an krassen Inkongruenzen: da ist einerseits die Kompetenz und Sicherheit in der Selbstdarstellung der Azteken (Natchez) nach außen und andererseits jene morbide Furcht vor dem Ende und eine Vorstellung, nach der alles - auch der individuelle und kulturelle Erfolg und Ruhm - nur Illusion ist. In der Minimisierung des guten Lebens im Attribut 'trügerisch' oder 'illusorisch' ist derselbe Defensivmechanismus gegen eine undefinierbare und unbewußt empfundene Angst in Aktion gesetzt, wie in der vorher erwähnten Reduktion, die - konzeptuell - die Gefahr eines möglicherweise unbekannten, stärkeren Gesetzen folgenden, einheitlichen Anderen bannen soll. In beiden Fällen gilt die Kampfansage der Realität.

1.1.4. Gestalt und Attribute der Umgebung

Die Frage nach der Wirklichkeit dessen, was sich den Sinnen bietet, wird erst dort dringlich, wo eine bewußt geschaffene und erhaltene Ordnung und eine straffe Organisation das Bild bestimmen. Da sich das menschliche Leben in den nordamerikanischen Ethnien nur selten so weit von den Quellen des Organischen entfernt hatte wie bei den Azteken, stellt sich das Problem der Dichotomie wirklich-unwirklich nur in Ansätzen, in Krisensituationen, wie etwa im Lied eines Pawneekriegers, der dem fast sicheren Tod im Kampf entgegengeht.

Let us see, is this real
 Let us see, is this real
 This life I am living?
 Ye Gods, who dwell everywhere,
 Let us see, is this real,
 This life I am living?¹

Der genannte Konflikt ist nicht-existent, wenn Real-faktoren und Traum, die äußere Erscheinung und das, was sie verkörpert, als identisch gelten. Der Wahrheitsgehalt der Vision ist ebenso verpflichtend, wie die Wahrheit, die der Primitive aus der Umwelt abzulesen glaubt. Er erkennt eine Struktur im Kosmos und fühlt sich verpflichtet, sie sich zu eigen zu machen. Er baut nach ihrem Vorbild Hogahns, die als Embleme übernatürlicher Ordnung ihrerseits das soziale Gebot der Domestizität - und hier schließt sich der Kreis - die Idee der Harmonie mit dem All symbolisieren. In vergleichbarer Weise postulieren die strengen geometrischen Formen der Lagerplätze der Plains Tribes ein Ebenmaß der Natur, das als Idealvorstellung, ungeachtet einer widersprüchlichen Wirklichkeit, mit genügend Kraft ausgestattet ist, um auf die zwischenmenschlichen Beziehungen einzuwirken.

¹Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 109.

Neben der Macht einer dem 'Externen' zugeschriebenen Gestalt ist es die Macht seiner Attribute, die das Wertsystem einer Kultur entscheidend beeinflusst. Daß eine Konzeptualisierung der Natur als geordnet, harmlos, ungerecht, unberechenbar, ihre Folgen psychischer und sozialer Art hat, ist verständlich. Schwierig ist es festzustellen, welche Wirkung auf Ängste und Erwartungen jene Vorstellungen haben können, die die Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit der Natur, der Erde, oder des Alls betreffen. Wenn sich der Indianer mit diesem Aspekt befaßt - was jedoch selten genug geschieht - so in einem erzählenden Kontext, der keine Rückschlüsse auf seine 'Betroffenheit' zuläßt. Die korrelierte Haltung ist dabei häufig die eines unbeteiligten Beobachters, so wenn die Fox oder Assiniboine aus der Beobachtung des Wandels in der Natur schließen, daß die Erde, die Felsen und Bäume sterblich sein müssen. Es ist aber nicht zu erkennen, ob sie aus dieser Tatsache Trost für die Aussicht auf den eigenen Tod ableiten können. Im Gegensatz zur Indifferenz dieser Haltung sind uns Beispiele von Beschwörungsformeln überliefert, in denen die Erwähnung des ungebrochenen Lebens der Erde als Stimulus zu Tapferkeit und Risikobereitschaft, zu arbeitsamem Eifer und Abwehr der Todesangst konzipiert war:

I shall vanish and be no more,
But the land over which I now roam,
Shall remain
And change not. [Omaha]¹

Vergleichen wir die wenigen, das Problem Vergänglichkeit betreffenden Verbalisierungen, so entsteht der Eindruck, daß ein unbegrenztes Fortbestehen der Erde in den Ethnien betont wird, für die in der Territorialität die Basis des Überlebens liegt. Als zweite Konstante

¹Astrov, American Indian Prose and Poetry, n. 133.

tritt hinzu, daß der Erhalt des Territoriums und damit der Kultur nur durch die Mißachtung des Lebens als Grundhaltung ihrer Krieger gesichert erscheint. In anderen Worten, 'Heroismus' kann nur in einer Atmosphäre gedeihen, in der der ehrenhaften Erinnerung keine Schranken - weder räumlich noch zeitlich - gesetzt sind. Der Raum, seine markanten Kennzeichen, Handlungsorte, Gräber und mnemotische Bilder werden zur Referenz und zum Wertkodex für Generationen, sowie zum Impulsgeber, der den Einzelnen veranlaßt, sich um der Ehre und des Gedenkens willen zu opfern. Eine solche Geisteshaltung ist Ursache und Ergebnis der Bindung an ein Stück Land, wobei die Vorgeschichte dieser Bindung vom Nutzwert der Region und deren ideationellen Bewertung durch die Bewohner abhängig ist.

Wie die Geschichte der Akkulturation zeigt, hat die authentische Tendenz, Landschaft, Landnutzung und/oder Landbesitz in Begriffen ihrer nützlichen, ihrer affektiven, emotionalen, intellektuellen oder assoziativen Funktion zu bewerten, Auswirkung auf die Bereitschaft, Neues aufzunehmen und auf die Fähigkeit, sich an fremde Lokalitäten anzupassen. Eines der berühmtesten Beispiele für den Sieg des Affektiven über den Wunsch die Lebensbedingungen zu verbessern ist das Scheitern des Papaloapam-Staudamm-Projekts in Mexiko. Die Stätte des Ursprungs und die Gräber der Ahnen verlassen zu müssen, bedeutete aber auch im Norden Amerikas für viele (teil-) sesshafte Stämme Entwurzelung; nicht einmal Pastoralisten und Vollnomaden konnten mit der Aufgabe ihres extensivierten Territoriums versöhnt werden, und dies nicht nur, weil sie einer neuen Umgebung hilflos ausgesetzt waren, sondern weil ihnen ein Netzwerk von spirituellen Referenzen verlorenging.

2.1. Belebte Natur und Ordnung

Es gibt kaum einen indianischen Mythenkomplex, in dem nicht auf den Lebensraum oder seine Teilaspekte so Bezug genommen würde, daß der Außenstehende ihn nicht geographisch und topographisch einordnen könnte. Als unveräußerliche Bestandteile des Lebensraums figurieren aber auch Mensch, Tier und Pflanze, deren tatsächliche und ideationelle Interrelation normativen Charakter hat. Die Rolle des Normativen wird jedoch in reichen, saturierten Ethnien nach und nach auf eine Gebots- und Verbotsstruktur übertragen, die sich selbst dort, wo sie noch animistisch gefärbt ist, nicht auf die zeitlos präsente Situation, sondern auf ein Ereignis der mythischen Vergangenheit beruft. Als zeitlos präsent ist jene Situation zu bezeichnen, in der sich der Mensch als Partner seiner Umgebung versteht und die Regeln seines Verhaltens aus dem Gedanken der Ko-existenz ableitet. Eine häufige Konkomitante dieser Vorstellung ist die Anthropomorphisierung alles dessen, was als 'lebendig' betrachtet wird. An irgendeinem Punkt - sei es durch die Erfahrung der eigenen Überlegenheit, sei es durch neue Lebenskonditionen - geht der Glaube an die essentielle Identität alles Lebenden verloren. Einmal in die Sprache aufgenommen, ist aber die Idee einer sprechenden, fühlenden, rachsüchtigen, versöhnlichen natürlichen Umgebung so persistent, daß sie erst auf dem langen Umweg über Stilisierung und Fixierung in mythischer Zeit aus dem Denken gebannt wird. Es ist bezeichnend, daß bei den Stämmen der Nordwestküste, nach deren Annahme Mensch und Natur vor undenklichen Zeiten in der Schaffung unwandelbarer Gesetze zusammengewirkt hatten, die Rolle des menschlichen Konterparts nicht von Flora und Fauna, sondern von Bergen, Seen und Strömen eingenommen wird. Es scheint ganz so, als bedürfe die

Deduktion natürlicher Ordnung aus der Vergangenheit des Mediums der Größe, Dauer und Macht. Die Tlingit sehen im Menschen gleichzeitig das Geschöpf und den auslösenden Faktor der Kräfte der Natur. Ihre Umgebung, so wie sie ist, wird als das Werk von Zank, Hader und Bosheit unter den Menschen geschildert, und doch sind die Flußläufe, die Willkür zum Entstehen brachte, eine anerkannte Quelle des Reichtums der Tlingit, und die Berge, die sich angeblich voll Abscheu vor der Menschenrasse bis in die Wolken reckten, gelten als Orte der Bewährung. Das Chaos ist - wie der Mythos verrät - der Urgrund der Ordnung; und ganz in diesem Sinne 'zelebrieren' sie die Unordnung im Ritual (Potlatch) und verzichteten auf ein legalistisches System, (das auf Grund der Klassen- und Autoritätsstruktur im Bereich des Möglichen liegt) zugunsten einer situationellen Regelung und Reglementierung. Daß die Kulturen des Nordwestens Bestand haben konnten, ist letztlich dem natürlichen Rahmen zu verdanken, und dies nicht allein, weil er durch die unüberwindbaren Grenzen der Berge und des Meeres der Zersplitterung vorbeugte, sondern auf Grund des psychischen Zwangs, den jeder Aspekt seines religiös besetzten Daseins und Soseins auslöste.

11.2.2. Ordnung und Neolokalismus

Je enger das Ordnungsdenken mit dem angestammten Lebensraum verbunden ist, desto parzellierender wirkt der Neolokalismus. Durch die Vertreibungs- und Reservatspolitik konnte es geschehen, daß sich ursprünglich geschlossene Kulturen (Mandan) auflösten, wogegen nicht-ortsgebundene, wenig organisierte Kulturen (Navaho) dank ihrer Fähigkeit zur Adaptation an die neue Situation eine nie gekannte Einheitlichkeit

erreichten. Modifikationen zugunsten einer Neubeseinnung ergaben sich dort, wo eine zwar gefühlsmäßige Bindung zum Territorium bestand und die Struktur des tatsächlichen Verhaltens auf die Erfordernisse des unmittelbar Zugänglichen ausgerichtet war, wo sich aber das ideationelle Modell der Ordnung auf eine weiträumige, ja sogar kosmische Sicht stützte (Iroquois). Die Formgebundenheit einer künstlichen, i.e. einer von Menschen ohne Berufung auf das Vorbild der Natur geschaffenen, Ordnung ist im Fall von Neolokalismus anpassungsangemessen, wie das Beispiel der Cherokee zeigt, deren politische Einheit erst auf Grund der Desillusionierung durch den 'Pfad der Tränen' zerbrach. Neben der Dissoziation durch Neolokalismus, der Redefinition und der Reorientierung ist eine vierte Variante zu erwähnen, die jedoch nie langlebig ist und sich stets in Richtung einer der drei erstgenannten Möglichkeiten entwickelt: Paralyse. Die Ansiedlungen der Sioux, Arapaho und Blackfoot in neuer Umgebung brachte die alten sozialen Formen zum Erstarren, vor allem dort, wo der Charakter des Reservats derart war, daß er Assoziationen mit der jüngsten Vergangenheit wachrief und die Beibehaltung traditioneller Haltungen begünstigte, das korrelierte Verhalten jedoch behinderte und hemmte.

.2.3. Verbundenheit und Besitz

Topographische Kennzeichen sind - wie schon vorher erwähnt - nicht nur Punkte der Orientierung; und parallel dazu sind die Qualitäten einer Region nicht ausschließlich Gegenstand mythisch-philosophischer Spekulationen. Sie sind beide Mittel der

Kodifizierung, wenn sie permanent zum vertrauten Bild gehören. Dies bedeutet, daß das Land und seine Attribute für eine seßhafte Ethnie ein größeres Potential an expressiver und bindender Kraft hat als für Nomaden, vorausgesetzt, daß die ökonomische, soziale und religiöse Wertung jeweils kongruieren. Eine nur eindimensionale Einschätzung kann, wie das Beispiel einiger Rancherisgruppen zeigt, unschwer annulliert werden. In krassem Gegensatz dazu steht die Intensität der Relation zum heimatlichen Areal bei der Mehrzahl der Puebloindianer, insbesondere der Zuni und Hopi:

My home over there, my home over there,
 My home over there, now I remember it.
 And when I see that mountain far away,
 Why, then I weep. Alas! what can I do?
 What can I do? Alas! What can I do?
 My home over there, now I remember it.¹

Die Tatsache der Verbundenheit impliziert den Willen und die Absicht Ansprüche geltend zu machen. Der Indianer wird gemeinhin nicht von sich sagen, daß er Land besitzt, aber er wird sein Recht betonen, eben dieses Stück Land zu bearbeiten und für sich zu beanspruchen. Black Hawk, der Häuptling der Fox, machte dies in einer Ansprache an General Atkinson von 1833 deutlich. Er argumentierte so: Land sei nicht verkäuflich, weil es nicht geschaffen, sondern gegeben sei; wer immer auf ihm lebe und es bearbeite, habe ein Recht, das ihm niemand verwehren könne.²

Nicolas Peterson legt in seinem Aufsatz über die Territorialität von Jägern und Sammlern dar, daß der Raum auch in den einfachsten Gesellschaften als eine Art des Besitzes betrachtet wird.³ Der Zusammenhalt

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 222.

² Ibid. p. 140.

³ Nicolas Peterson, "Hunter-Gatherer Territoriality/The Perspective from Australia", American Anthropologist, Vol. 77 No. 1 (March 1975), pp. 53-68.

in einer Gruppe und die Abweisung nicht homogen eingestuftter Fremder werden als primäre Interessen angesehen, deren Befriedigung nur dadurch gewährleistet ist, daß man sich Spielraum verschafft. Angesichts der Tatsache, daß für die Shoshone wegen der Knappheit der Nahrungsquellen Distanz immer eine Notwendigkeit war, erklärt sich, daß diejenigen von ihnen, die in der Bergisolation verblieben, mehr Mut zur Adaptation an das ökonomische Muster der Fremdkultur als ihre in den Sog der Städte gezogenen Stammesbrüder aufbringen konnten. So erwies sich eine in den Gepflogenheiten von Generationen vermittelte und aus einem grundlegenden Bedürfnis entstandene Haltung einmal als adaptiv, weil der Anschein der ursprünglichen Konditionen aufrecht erhalten werden konnte, während sie auf Grund eines Konditionswandels zum Hindernis für die Teilnahme an der Fremdkultur wurde.

Die Motivationsforscher in der Verhaltensbiologie (so zum Beispiel Eliot D. Chapple¹), führen den das Räumliche betreffenden Bedürfniskomplex auf die Notwendigkeit zurück, das seelische Gleichgewicht zu erhalten, und zwar dadurch, daß der Mensch, der durch die Mitgliedschaft in einer ausgewählten Gruppe der Einsamkeit entrinnen konnte, sich in zweiter Instanz durch Distanzierung vor einem Überangebot an Eindrücken retten muß. Das Problem der Intensität und Extensität der Neigungen und Abneigungen ist damit natürlich nicht gelöst. Zumindest ist aber erklärt, daß "eine mit Mühen errungene Territorialität die Einstellung zum Land als Besitz verstärkt"² und - wenn die Verteidigung nach außen zur Notwendigkeit wird -

¹Eliot D. Chapple, Culture and Biological Man/Explorations in Behavioral Anthropology (New York, 1970).

²Peterson, "Hunter-Gatherer Territoriality", passim.

nach einer Festigung im Inneren verlangt. Je komplexer jedoch die Struktur der Gesellschaft wird, desto dringlicher stellt sich die zusätzliche Aufgabe die internen Besitzverhältnisse zu klären.

Wie das Beispiel der Cherokee, Choctaw, Chickasaw, Creek und Seminolen, (der fünf zivilisierten Stämme), zeigt, können sich an der kulturellen Tatsache des persönlichen oder privaten Besitzes die Anfänge und der Ausbau einer Machtstruktur formen und festigen. Streitigkeiten, die durch eine individuelle Bodennutzung entstanden, mußten dort von einer Schiedsstelle beurteilt und beigelegt werden; deren Machtbefugnisse waren notwendigerweise nicht auf den ökonomischen Bereich beschränkt, weil auch er nicht kompartmentalisiert, sondern ein vom Ganzen abhängiger und das Ganze modifizierender Teil war. Da die Prämissen des Investments der Macht den Anforderungen der neuen Situation in der Kolonialzeit (bis hin zur Ausweisung nach Oklahoma) angemessen waren, konnte sich die Stammesleitung ohne Transformationsverluste weiterhin behaupten. Sie war fähig, nach außen zu agieren und im Innern zu 'regieren'; selbst in jüngster Zeit fügten sich, insbesondere die Cherokee, noch dem Règlement der Ältesten, die nach traditionellem Muster jedem das gewünschte Stück Land zuteilten, es ihm aber entzogen, wenn es für eine gewisse Zeit brach lag oder ungenügend ausgenutzt wurde.¹

Dies wäre eine kaum denkbare Maßnahme unter den Mohave oder Yumas des Coloradogebietes gewesen, weil ihre grundlegenden Aussichten keine Änderung des Etablierten - auch nicht der Besitz- oder Usufruktstrukturen - erlaubt hätten. Die Präferenz einer statischen Lebensweise kann, wie die Geschichte der zuletzt genannten

¹So geschildert von Vine Deloria, Indian Affairs (New York, 1974).

Kulturen zeigt, ein Hindernisgrund für die Entstehung einer Konzentration der Macht sein, wenn zudem das Konfliktpotential durch räumliche Distanzierung oder durch den Reichtum des Landes genügend niedrig gehalten ist, und wenn die Gefahr unerwünschten Wandels, der mit der Delegation der Macht an Personen verbunden ist, größer erscheint als die Gefahr der Dissoziation durch interne Auseinandersetzungen.

Wie eng Besitzdenken mit der allgemeinen Weltanschauung und spezifisch mit religiösen Vorstellungen verbunden ist, ist daran erkennbar, daß unter dem Eindruck der Idee eines nominalen Besitzers des Landes als Ganzem selbst in Ackerbauernkulturen die Nutzung einer Parzelle mit keinerlei Eigentumsansprüchen verbunden ist. Dieser Besitzer kann eine Gottheit sein oder, wie in den Pueblos, der Kazike, als Symbolfigur der Einheit und der Prädominanz des Spirituellen.

Am offensichtlichsten ist die Interdependenz von Subsistenz, Lebensweise und Lebensanschauung bei den Navaho, ausgedrückt in dem ein Gebot, ein Attribut, einen Wunsch, umfassenden Wort: hozoji. Es wird benutzt um die Schönheit und Ergiebigkeit eines Feldes zu beschreiben, die Gratifikationen eines guten Lebens und eines ersehnten guten Lebens, einen Zustand der Seele und der Kultur und ein Verhalten, das ausgewogen und normengerecht ist. Hozoji ist ein Attribut der Natur, die ganz sie selbst ist, und daher als ein legitimer Gegenstand der Zuneigung gelten kann.

2.4. Subsistenz und Wert

Im Zusammenhang mit einer Weltanschauung, die dem Empfinden einen prominenten Platz einräumt, ändert sich das Muster des Gebens und Nehmens (i.e. der

Reziprozität als 'zero-sum game'¹⁾ nicht nur dahingehend, daß es Symbolcharakter annimmt, sondern daß es um den Bereich der psychischen Gratifikation und der Verantwortung erweitert wird. So ist im Denken der Navaho die Harmonie, die Schönheit des Landes eine Verpflichtung für den Menschen zum schöpferischen Tun. Der Schöpfungsakt, das heißt die Bestellung des Bodens, ist ein Prozeß mit abwechselnden Phasen und Kompetenzverteilungen: Mensch, Erde und Wasser haben komplementäre Funktionen, jede Störung im seelischen Gleichgewicht drückt sich in sichtbaren Zeichen, in schlechter Ernte, Wildwuchs oder ihren Äquivalenten Armut und Krankheit aus. Da diese Signale auch von den anderen Mitgliedern der Gruppe wahrgenommen und registriert werden, stellt das Prinzip 'Schönheit' einen geradezu totalitären Zwang zum Bemühen um harmoniegerechtes Verhalten und zum Arbeitseifer und Fleiß dar. Die Valenz einer auf dem Gebot der Harmonie aufgebauten Kohäsion, dessen Einhaltung letztlich am konkreten Erfolgserlebnis und Erfolgsindex geprüft werden kann, wird in einer Krisensituation fraglich. Sie ist überdurchschnittlich resistent, wenn die alten Bezüge erhalten bleiben; dies ist der Fall bei den Navaho, die noch heute den Wert der Person an der Art ihres Umgangs mit dem ihr anvertrauten Besitz messen.²⁾ Sie ist in Frage gestellt, wo durch neue Beteiligungsmuster die Applikation traditioneller Maßstäbe unmöglich wird, etwa bei der Arbeit in Fabriken und der Lohnarbeit auf den Höfen weißer Farmer. So geschehen, kann sich eine Ethnie, deren Wertorientierung im Vergleich dazu eher abstrakt zu nennen ist, als flexibler erweisen. Gedacht ist in diesem Zusammenhang

¹James R. Gregory, "Image of Limited Good, or Expectation of Reciprocity" (pp. 73-92), Current Anthropology (March 1975), p. 74.

²Gary Witherspoon, "Sheep in Navajo Culture and Social Organisation", American Anthropologist, Vol. 75, No. 5 (1973), pp. 1441-1447.

an Stämme wie die Sioux and Blackfoot, die das kulturelle Ideal der Tapferkeit (des Jägers) situationsgerecht zu interpretieren verstehen, und die Mohawk, denen es auf Grund einer solchen Neuinterpretation gelingt sich unter Beibehaltung ihrer Tradition aktiv am Arbeitsleben der weiteren Umwelt zu beteiligen. Das Problem scheint letztlich ein Problem der Flexibilität zu sein, und als solches kulturimmanent. Hier soll nun behauptet werden, daß die Formbarkeit und damit die Fähigkeit einer Kultur sich zu arrangieren umso größer ist, je mehr Kulturprovinzen ein Wert umspannt. Die Wirkung einer Idee, die mit Emphase nur-ökonomisch, nur-religiös, nur-sozial ist, bleibt nur unter unveränderten Konditionen verbindlich. Wenn Tapferkeit oder Generosität ausschließlich sozial definiert sind, aber keinerlei Stütze durch Gratifikationen oder Sanktionen im religiösen Bereich haben, verlieren sie ihren zentralen Status, sobald sich die Struktur der Interaktionen ändert. Dies soll nun keineswegs bedeuten, daß Tugenden als Teil der mentalen Ausstattung unweigerlich Schwankungen in den externen Einflüssen unterworfen sind; im Gegenteil, das heißt nicht anderes, als daß als Tugend nur bezeichnet werden kann, was voll internalisiert und von der Kultur als Ganzes, nicht nur von einzelnen Kulturprovinzen, gestützt ist.

Ein zweiter, mit der Subsistenz zusammenhängender, möglicher Grund für die so unterschiedlichen Antworten auf Fremdeinflüsse, scheint in der Fähigkeit einer Kultur zu liegen die Ängste ihrer Mitglieder zu beschwichtigen. Hier ist nicht so sehr an die Angst vor Not und Hunger gedacht, sondern an die Angst, die mit der Schuld des Tötens oder Verletzens verbunden ist. Jäger- und Ackerbauernkulturen waren in unter-

schiedlicher Weise fähig, eine Apologie für ihre Art der Ausbeutung der Natur zu finden. Selbstkasteiungen und Foltern sind weder in Sammler- noch in Bauernkulturen zu finden; sie sind ein prägnantes Kennzeichen von (einst) nomadisierenden Jägern, die, indem sie einen Teil ihrer selbst geben, ein verzerrtes, einseitiges Verhältnis in eine fiktive Balance der Gegenseitigkeit zu bringen versuchen. Je besser es einer solchen Kultur gelingt durch symbolische Opfer im Zeremoniell, durch die Idee der Reinkarnation, der Metamorphose oder Metempsychose, der Konzentration des Sakralen in nur einem Exemplar der Spezies, sich von der Vorstellung des Schuldner-Seins zu befreien, desto näher kommt sie der psychischen Sicherheit des seßhaften Bauerntums. Die Relation von Mensch und Land bei Agrikulturisten und Hortikulturisten ist im Idealfall gekennzeichnet von der Ausgewogenheit im Geben und Nehmen, von schöpferischem Impuls und schöpferischer Gestaltung. Daß viele Jäger-Nomaden zur Zeit des Kulturkontakts noch weit davon entfernt waren die Fülle des Landes und seine Ressourcen als Angebot zu verstehen, das weniger nach realem als nach nominalem Entgelt verlangte, wird deutlich an der folgenden ablehnenden Begründung, wie sie Smohalla vorbrachte:

... You ask me to plow the ground; shall I take a knife and tear my mother's breast? ...

You ask me to dig for stone; shall I dig under her skin for bones? ...

You ask me to cut grass and make hay and sell it, and be rich like white men. But how dare I cut off my mother's hair? [Nez Percé]¹

Natürlich hat diese Absage noch andere als die vorgebrachten Gründe: motorische Muster, die unvereinbar mit Feldarbeit sind, Abscheu vor einer als degradierend

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 85.

empfundenen Arbeit, sind wesentliche Punkte, die den Übergang vom Jäger- zum Bauerntum verzögern. Dazu kommt jedoch als erhebliche Variate¹, daß viele Jägerkulturen unfähig waren die Tabuisierung der Landschaft aufzuheben und Erde, Wasser, Wald in das Muster reziproken Austausches, das mit Pflanzen und Tieren bestand, einzubeziehen.

II.2.5. Reziprozität und Handel

Verhaltensbiologische Untersuchungen haben erbracht, daß Reziprozität, i.e. der Austausch gleicher, äquivalenter oder ergänzender (zum Beispiel Subordination gegen die Garantie eines gesicherten Lebens) 'Güter' eine Konstante des menschlichen Zusammenlebens ist. Aus dieser Erkenntnis wird deduziert, daß der Mensch eine Grundausrüstung besitzt, die ihn motiviert und befähigt, in Gemeinschaft zu leben und seine eigenen Erwartungen an denen anderer Gruppenmitglieder zu modellieren. Der Anspruch auf Bedürfnisbefriedigung (und mit ihm das Muster der Interaktionen) endet nicht an den sozialen Grenzen; er wird über sie hinausgetragen. Im folgenden soll von einer besonderen Erscheinung der Interaktion die Rede sein, nämlich des Austausches zwischen Ethnien, und seiner Sonderform, des Handels. Daß dieser in der Akkulturation von Weiß und Rot eine besondere Rolle spielte, geht daraus hervor, daß Anthropologen wie Lewis oder Spicer zwischen Kulturen unterscheiden, deren Gestalt vom Händler, vom Missionar oder Indianeragenten geformt wurde.

¹Im Gegensatz zu dem Begriff Variante, impliziert Variate ein Aktivelement, das im erstgenannten Wort nicht enthalten ist.

Handel zwischen den Stämmen war bereits in der Präkontaktzeit ein bedeutungsvolles Vehikel der kulturellen Diffusion. Abhängig von der Konsistenz der Kultur und den Vermögensverhältnissen ihrer einzelnen Mitglieder, war er eine private oder öffentliche Angelegenheit. Der Händler konnte selbsthaft sein und wurde dann von seinen Kunden aufgesucht, so etwa bei den Eskimo, die bekannterweise hunderte von Kilometern wanderten um Seifensteine zu erwerben; er konnte wie der Händler-Spion der Azteken weit in unbekanntes Gebiet vordringen; im Gebiet um und südlich der großen Seen waren es zeremonielle Sozietäten, die zu ihren Nachbarn reisten, um Gesänge und Tänze aufzukaufen und anzubieten, und Athabasken aber auch Blackfoot, Pawnee, Shawnee, Cheyenne, deckten ihren Bedarf an materiellen Gütern und rituellen Paraphernalien auf Raubzügen. An der Tatsache des Austausches und der Art der Güter läßt sich ablesen, daß und in welchen Bereichen einer Kultur sich eine Mangelscheinung bemerkbar machte.

Bedürfnisse können sehr wohl in der kulturellen Isolation erwachsen, vor allem, wenn sich die äußeren Konditionen ändern, wenn Altüberkommenes durch ständigen, undifferenzierten Gebrauch oder durch eine auf Transformationsverluste zurückzuführende Änderung eine Entwertung erfährt. Den Hauptanteil an der Entstehung neuer Bedürfnisse trägt jedoch der Vergleich mit dem Anderen, obwohl einschränkend hinzuzufügen ist, daß die konkomitante, dem Vergleich folgende Selektion von den kulturspezifischen Interessen abhängt. Manche Algonkingruppen spezialisierten sich auf die Übernahme von Ritualen und Zeremonien und waren trotz ihrer Armut von der materiellen Kultur und den Bereicherungsmethoden ihrer 'Lieferanten' gänzlich unbeeindruckt.

Andere - vor allem Stämme athabaskischen Ursprungs - erwiesen sich als ausgesprochene 'borrowing cultures', für die die Tatsache, daß etwas neu und fremdartig war, genügend Grund war es zu erproben. Ethnien vom Typ der Blackfoot dagegen akzeptierten nur auf dem Umweg über die Eroberung (looting), die in ihrer Eigenschaft als Feuerprobe für den Mut eines Kriegers den dabei erbeuteten Gegenstand mit Bedeutung belädt und zum kulturellen Eigentum umwandelt.

Die Bedeutung des Handels (im weitesten Sinne des Worts) ist manifest und latent, manifest in der Tatsache der Bedürfnisbefriedigung, latent in den Rückwirkungen, die diese Befriedigung auf das System hat. Es ist nicht immer möglich, aus dem Charakter eines Handelsobjekts direkt auf ein bestimmtes Interesse zu schließen; dazu bedarf es jeweils einer näheren Untersuchung: die hohe Bewertung von Peridot oder Türkis bei den Navahos und ihren Nachbarn ist eher Ergebnis einer Tradition, nach der an der Zahl der Schmuckketten die Zahl der Beteiligungen an zeremoniellen Ereignissen abgelesen werden konnte, als ein Zeichen einer besonderen Vorliebe für das Dekorative oder das Seltene. Die genannten Halbedelsteine waren in reichem Maße im Siedlungsgebiet von Arizona zu finden, und es war wohl ihrer sozial-zeremoniellen Funktion und Bedeutung zu verdanken, daß sie nur bedingt als Zahlungsmittel im Verkehr mit fremden Stämmen eingesetzt wurden und vorwiegend eine intraethnische Handelsware waren. Das Seltene als Wert tritt relativ spät in der Entwicklung von Kulturen auf. Selbst die Azteken und Maya hatten hierin nicht den Grad der 'Sophistication' der 'Nordwestküste' erreicht: das Zahlungsmittel der Maya war die Kakaobohne, deren fiktiver Wert nicht auf ihrer Seltenheit, sondern

auf ihrer Beliebtheit als Genußmittel beruhte. Im Gegensatz dazu, erscheint aus moderner Sicht die Kupferplattenwährung der Tlingit oder Kwakiutl vertrauter. Sie basiert auf der Prämisse der begrenzten Menge; realiter kam es jedoch mutmaßlich zu ihrer hohen Bewertung durch ein geschichtliches Ereignis: Baranow, der erste Gouverneur Alaskas, hatte auf Befehl der Zarin Kupferplatten als Beweis für die russischen Gebietsansprüche im Boden versenken lassen. Für die dort lebenden Indianer war dieser geheimnisvolle Akt nur damit zu erklären, daß diese Platten besonders wertvoll sein müßten; eine Interpretation, die besonders nahelag, weil gerade diese Stämme die einzigen des ganzen nördlichen Kontinents waren, in deren Legenden und Mythen das Motiv der Schatzsuche eine Rolle spielte.

Wo es eine Tradition fiktiver Zahlungsmittel gab, zum Beispiel Dentaliamuscheln in Kalifornien, Wampun bei den Iroquois, Obsidian im Südwesten, fiel - wenn auch nicht der Handel selbst - so doch das Verständnis des Handelsgebahrens der Europäer leichter. Im Südwesten fand zudem eine besondere Form des Tausches besonderen Anklang: das Pfand. Die bedeutendsten Artefakten, die uns aus dem letzten Jahrhundert überkommen sind, sind jene "Old Pawns", die nie eingelöst und von Kennern nach und nach bei den "Traders" entdeckt wurden.

11.2.6. Geben und Nehmen

Zuweilen haben Indianer Werte in ihrer Umgebung erst auf Grund der Nachfrage der Weißen 'entdeckt'. Ob allerdings die mit dieser Entdeckung gekoppelten Aktivitäten den allesbestimmenden Einfluß hatten,

den ihnen Oscar Lewis¹ zuschreibt, ist fraglich. Lewis führt Änderungen in der Sozialstruktur, die Ziehung von Grenzen zwischen den Territorien von Horden, die Auflösung alter Muster der Gegenseitigkeit, auf den Einfluß des Pelztierhandels und des Händlers im besonderen zurück. So erwünscht auch immer der Handel gewesen sein mag, so darf darüber doch nicht vergessen werden, daß er mit allen Vorbehalten einer Interaktion über Grenzen getätigt wurde, und daß der Händler ein Fremder war, der nach dem kulturüblichen Muster behandelt und beurteilt wurde.

Die Haltung des Eskimo zum nicht-kompetitiven Fremden wird als aufgeschlossen und freundlich geschildert. Knud Rasmussen² weiß von der Gastfreundschaft der Iglulik zu berichten und von ihrer Freude über die Abwechslung in einem eintönigen Dasein. Solange der Einfluß des Fremden als additiv konzipiert werden kann, wird er nicht als eine Gefahr oder Bedrohung für die Eskimokultur und den Eskimo angesehen:

Ajaja - aja - jaja
The lands around my dwelling
are more beautiful
From the day
when it is given me to see
Faces I have never seen before.

All is more beautiful
All is more beautiful
And life is thankfulness.
These guests of mine
Make my house grand.³
Ajaja - aja - jaja.

Auf dem Umweg über Gastgeschenke haben sich vielfach fremdkulturelle Elemente ihren Weg in indianische Gemeinschaften gebahnt. Daß sie nicht wahllos ein-

¹Oscar Lewis, The effects of white contact upon Blackfoot culture with special reference to the fur trade, Monographs of the American Ethnological Society, 6 (New York, 1942).

²Knud Rasmussen, The Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos (Copenhagen, 1929).

³Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.295.

dringen konnten, war dem Muster der Erwartungen, ja sogar den Forderungen der gastgebenden Kultur zu verdanken. Die Gabe mußte eine jeweils über ihre praktische Verwendbarkeit hinausweisende Funktion und Bedeutung haben. Mary W. Herman¹ legt in ihrem Aufsatz "Social Aspects of Huron Property" sinngemäß dar, daß schon in Präkontaktzeiten die Konnotationen eines Geschenkes wesentlicher waren als das Geschenk selbst: es war eine Art Bürgschaft, ein Zeichen der wohlwollenden Absicht, der Hochschätzung, ein Dokument, das kommenden Generationen zur Verfügung stand, und die Art und Zusammensetzung der Gaben konnte signalisieren, was der Geber sich scheute auszudrücken. Wenn auch das Prinzip der Erwartung der Gegenseitigkeit das Bild der "Struktur der Aktionen" weitgehend bestimmte, so fehlt es doch nicht an Beispielen, in denen im Verhaltenskodex Altruismus vorgeschlagen und der Wert psychischer Gratifikationen betont wird. Die Kiowa beschenken den, den sie bewundern; sie honorieren damit eine Leistung, die in der Tatsache des Vorbilds besteht. In einer mythisch-doktrinären Abhandlung der Fox, betitelt mit "Speech of the Owl", ist folgende Aufforderung enthalten:

"... , do not expect anything in return, from your fellow-people whom you have pleased."²

Die psychische Gratifikation kann eine momentane sein; sie kann in der Sicherheit der Geborgenheit bestehen, und darin, daß man von der Gemeinschaft geschätzt und gelobt wird; es kann aber auch genügen, daß man nur um des Amusements willen Verluste im 'give-and-take-Prozeß' auf sich nimmt. Oliver LaFarge schildert in "Happy Indian Laughter"³ die handfesten Streiche einer

¹ op.cit., in Owen, The North American Indians, pp. 581-597.

² Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 153.

³ op.cit., in A Pause in the Desert (Cambridge, 1957) pp. 175-192.

Navahogruppe gegen ihren Trader, obwohl sie einsehen, daß dessen Wohlwollen von besonderer Bedeutung für ihre Subsistenz ist. Indianische "Tall Tales" und Witze sind Zeugnis dafür, wie Indianer das Bewußtsein ihrer inferioren Lage zu überwinden versuchen und sich dabei stereotype Vorurteile der Weißen zunutze machen. Die bekannteste Geschichte ist wohl jene, nach der einige Navahos, um der Aufdringlichkeit indiophiler, aber ignoranter Weißer zu entgehen, ihren unverdienten Ruf Hundefleisch zu essen dadurch festigten, daß sie vor den Augen ihrer Gäste einen Hund schlachteten und kochten. Nachdem sich die Weißen unter irgendwelchen Vorwänden davongemacht hatten, hielten die Navahos ihr Fest: ab: mit Rindersteaks und Schaffleisch. Dies ist ein besonders krasses, aber nicht einmaliges Beispiel dafür, daß das alte Muster der Gastfreundschaft, in ihr Gegenteil verkehrt, zur Waffe wird, und sich funktional von einem Medium der Interaktion mit der Außenwelt zu einem Medium der sozialen und kulturellen Grenzziehung wandelt. Die Bedeutung eines solchen Instruments im Besitz einer Kultur kann nicht genügend hoch eingeschätzt werden, sind doch Kommensalismus und Amensalismus sozio-kulturelle Indikatoren von entscheidender Aussagekraft.

3.1. Kulturelle Definition des Fremden

Mit Gewißheit leiten sich die ursprünglichen Verhaltensregeln gegenüber dem Fremden aus einer umfassenderen Dimension als der sozialen ab. Die Verbindung mit dem religiösen Bereich ist noch heute bei einigen Ethnien erkennbar, und zwar vor allem am konventionalisierten Begrüßungszeremoniell, das noch Anzeichen magisch-religiöser Prägung trägt, an der

Unverletzlichkeit der Person des Gastes und an der Thematik von Mythen und Legenden, in denen sich der unbekannte Besucher meist als Bote eines 'Gottes' oder als 'Gott' entpuppt. Es ist auffallend, daß dort, wo ein Besuch der Götter oder Geister dargestellt und dramatisiert wird¹, die Öffnung nach außen relativ gering ist, ganz so als hätte diese periodische Verdinglichung die Funktion tatsächlicher Interaktionen übernommen. In anderen Ethnien, dagegen, (p.e. bei den Plateau-Stämmen und einigen isolierten kalifornischen Stämmen) war der, der es wagte Grenzen von außen nach innen zu überschreiten, mit dem Verdacht des Dämonischen behaftet; es handelte sich dabei stets um Kulturen, deren Weltanschauung an den Grenzen der sichtbaren Horizonte endete, und die das Fremde (i.e. auch das materielle Objekt) töteten, wenn sie an ihm nicht ein Mindestmaß an Kongenialität entdecken konnten. Nachdem diese starren Grenzen durch die Heftigkeit der fremdkulturellen Invasion zusammengebrochen waren, blieb meist nichts, was die soziale Kohäsion hätte aufrechterhalten können.

Es fehlt nicht an Beispielen, in denen das Bemühen der Eroberer Teilgruppen einer Ethnie an sich zu ziehen, sich nicht letztlich doch zugunsten der kulturellen Konsistenz ausgewirkt hätte. Dies gilt vor allem für Gemeinschaften, die von jeher ein soziales Ventil benötigt hatten. Von den Pueblos (insbesondere den Hopis) ist bekannt, daß die Gefahr des Faktionismus und Nonkonformismus dadurch gebannt worden war, daß Devianten gezwungen wurden, sich in neuen Dörfern anzusiedeln. Da das verfügbare Areal eine konstante Größe und der Boden nur partiell ertragreich war,

¹ Im Kachina-Kult der Pueblos.

hatte sich schon um die Zeit der weißen Invasion das Problem gestellt, ob dieses Stabilitätsinstrument noch weiter wirksam eingesetzt werden konnte; heute ist es die umgebende weiße Wirtschaft und Gesellschaft, in die störende Mitglieder abgestoßen werden können. Die Ansiedlung stammesfremder Nachbarn konnte jedoch auch in anderer Hinsicht kulturförderlich sein: für die parasitischen Alkatcho Carrier waren es die Bella Coole, für die pastoralen Navaho die weißen Nachbarn, deren Nähe zum Garanten für die Aufrechterhaltung der alten Lebensweise wurde. Die Alkatcho blieben wie in Präkontaktzeiten weiterhin Abhängige der Bella Coole und nahmen daher nur bereits vorgefilterte Fremdelemente auf; die Navaho dagegen konzentrierten ihre Beutezüge, auf denen sie unter anderem den Bestand ihrer Herden auffrischten, auf einzelne Ranches, und überbrückten durch ihre selektive Eigeninitiative die Gefahren, die eine passiv akzeptierende Haltung bei Transkulturation in der ersten Phase mit sich bringt.

I.3.2. Gleich und Ungleich.

Es kann nicht verwundern, daß die Art der Beziehungen zum Nicht-Wir häufig auf der Basis der zahlenmäßigen Über- oder Unterlegenheit und des Profits beurteilt wurde, wenn man bedenkt, daß physisches Überleben in einer Vielzahl von Ethnien das zentrale Problem darstellte. Es war also nicht allein die Folge einer realistischen Einstellung zur Aufrichtigkeit weißer Versprechungen, sondern die Verbalisierung eines grundlegenden Prinzips, die einen Creek-Häuptling zu der Behauptung veranlaßte, daß die Weißen seiner Freundschaft nicht bedurften, weil ihre Zahl zu groß sei.

Freundschaft bedeutete für ihn eine paritätische Relation, in der sich Geben und Nehmen die Waage halten konnte.

In Analogie hierzu glauben die Eskimos, daß Geschenke (unter denen, die zusammenleben) Sklaven machen, und sie vermeiden es zu geben, weil sie Ressentiments fürchten, und zu nehmen, weil es Schande bedeutet. In der Interrelation mit dem Fremden ist dagegen die Starre der Normen aufgehoben. Das Prinzip der Reziprozität ist dort am ausgeprägtesten, wo Abhängigkeit unnuanciert totalitär ist, und wo körperliche Schwäche nicht durch Wissen und Weisheit (teil)kompensiert werden kann. Die Abwehrhaltung, die ein Eskimo oder Shoshone gegenüber jeglicher nicht zu erwidender Wohltat anzunehmen lernt, konditioniert ihn für die Situation, in der er schließlich wegen einer anhaltenden Schwäche oder seines Alters wegen ausgestoßen und aufgegeben wird.

Die Auffassungen dessen, was als gleich und gleichwertig gilt, und mit ihnen die Vorstellungen von Schuldner, Dankbarkeit und Verantwortung ändern sich mit der Konzeptualisierung echter oder fiktiver Grenzen. Eliot D. Chapple sieht nur im Extrem des Hungertods und der gänzlichen Verarmung eine "absolute Form der Armut"¹, eine Grenze. Im übrigen ist "der Zustand der Armut eher ein Kontinuum als ein Punkt auf einer absoluten Skala"².

Die Vorstellung in einer Welt limitierter oder unlimitierter Ressourcen zu leben, kann auf einen tatsächlichen Zustand zurückgeführt werden, auf eine durch den Filter der Tradition überkommene Meinung

¹Chapple, Culture and Biological Man, p.12.

²Ibid., p.13.

oder auf eine selektive Interpretation äußerer Zeichen und/oder innerer kultureller Tatsachen. Der Eindruck der Armut oder des Reichtums kann entgegen der sozialen Realität erhalten bleiben, wenn ein korrelates Kultur-element in eine Zeit und Situation hinübergerettet wird, in der es nicht-funktional oder in Umwertung funktional ist: Die Stilisierung des Austauschprozesses von Nahrungsmitteln bei den Iroquois, den fünf zivilisierten Stämmen, den Hopi, verweist auf eine ursprüngliche Notwendigkeit, die im Lauf des ökonomischen Fortschritts und eines gelenkten Verteilungssystems nur noch den Wert einer Reminiszenz an vergangene Zeiten hatte. Parallel zu dieser Entwicklung ergab sich ein Interaktionsmuster, das losgelöst vom Muß der Vergangenheit nun von einem übergreifenden ethischen Soll bestimmt war. Rein "ökologisch determiniertes Teilen"¹ als Charakteristikum einer Kultur ist nicht denkbar, weil in jedem Austausch eine Variete gestaltend hinzutritt, die dem psychologischen, sozialen, religiösen, Bereich entnommen ist. Dies wird deutlich an den Präliminarien, die einem Handel vorausgehen und am Règlement, das ihn begleitet, so zum Beispiel an der Immunität der Partner, dem Friedensgebot auf Handelsplätzen und der Tabuisierung der Handelswege ("salt journey" der Hopi). Nicht zuletzt war es die Stillosigkeit der merkantilen Gepflogenheiten der Weißen, die Entzeremonialisierung und der Verlust des kommunikativen Elements, angesichts dessen die Indianer ihre Kompetenz und Zuversicht verloren.

Der Verdacht eines "ökologisch determinierten Teilens" ist im Zusammenhang mit einer Weltanschauung gegeben, in der das Energiepotential der Welt als ebenso

¹Eine von Robert Redfield vertretene Idee.

begrenzt wie das unmittelbar zur Verfügung stehende 'limitierte Gute',¹ angesehen wird. Foster's Theorie wurde viel diskutiert und dahingehend interpretiert, daß sie auch im Sinne einer abstrahierten Wertorientierung aufzufassen sei. Tatsächlich ist es so, daß die Vorstellung eines begrenzten oder unerschöpflichen Kraftvorrats in der Natur ihren Niederschlag in Haltung und Verhalten findet und in den Ansichten, die die Komplementarität oder Dichotomie der Geschlechter oder der Lebensalter betreffen, und natürlich auch in Weiterführung in den Ansichten über Liebe, Freundschaft, Anhänglichkeit, Autorität und ihrer polaren Entsprechungen.

II.3.3. Kulturelle und psychische Ausgewogenheit

Unter dem Supremat der Idee des 'limited good' wird notwendigerweise der Zugewinn einer Person als Verlust für den Nächsten oder die Anderen interpretiert. Da ungezügelter Neid als Konkomitante einer solchen Betrachtungsweise sozial untragbar ist, ist jede einigermaßen konsistente Ethnie im Besitz eines Mechanismus, der von Anthropologen mit dem Begriff 'institutionalisierter Neid' belegt wird. Eine Form des institutionalisierten Neids findet sich in der Verfolgung von Hexen und im Ostrazismus, der den Erfolgreichen zwingen soll, seinen Reichtum oder seinen Stolz dem kulturell vorgeschriebenen Niveau anzupassen. Im nordamerikanischen Raum der Präkontaktzeit treffen wir sowohl auf die ursprünglich religiös umschriebene Form der sozialisierten Mißgunst als auch bereits auf deren säkularisierte Variante, die dem Erfolgreichen zwar nicht den Vorwurf magischer Manipulationen macht, wohl aber den des 'Betrugs' an der Gemeinschaft. Diese zweite Art wird

¹George M. Foster, "Peasant Society and the image of limited good", American Anthropologist, Vol.67 (1965), pp. 293-315.

heute noch mit dem einer Fiesta-Ausrichtung (fiesta sponsorship) vorangehenden Zwang praktiziert. Das schwierige Problem Erfolgsstreben (etwa eines Kriegers, eines Jägers, eines Shamanen) zu fördern und doch stets unter Kontrolle zu halten, wurde in verschiedenen Kulturen unterschiedlich gelöst. Während in den Pueblos von vornherein eine Karriere nur dem in Aussicht gestellt werden konnte, dem es gelungen war, sich möglichst unauffällig zu verhalten, sorgten die Blackfoot, Sioux oder Arapaho dafür, daß dem Triumph des Individuums eine prompte Entglorifizierung folgte, unddaß einem qualifizierten Führer nur die Wahl zwischen persönlichem Reichtum in sozialer Isolation und Prestige durch Generosität blieb. Am Beispiel der Nordwestküste sehen wir uns mit einer besonderen Art der Auseinandersetzung konfrontiert. Für die gewöhnlichen Mitglieder einer der dort angesiedelten Ethnien mußte es besonders schwierig sein, eine Brücke zwischen der Selbstherrlichkeit der 'Adelskaste' und der eigenen Inferiorität zu schlagen. Ihr Machtpotential bestand im Wort; sie fanden in übler Nachrede, Klatsch und Verleumdung ein Gegengift, das nicht nur ihnen selbst Erleichterung brachte, sondern auch die Mächtigen verunsicherte. Fallstudien aus dieser Gegend zeigen, daß noch heute die Kwakiutl, Tlingit, Tsimshian oder Chinook mit Eifer die genealogischen Ansprüche eines Nachbarclans oder einer Familie zerpfücken, widerlegen und lächerlich machen. Doch noch ein zweiter Defensivmechanismus verblieb dem, der sich benachteiligt fühlen konnte: der Fluch.

.....
 and also that it may not penetrate me,
 the evil word of those who hate me among my fellow men,
 and that only may penetrate themselves
 the curses of those who wish me to die quickly.¹

¹ Astrov, American Prose and Poetry, p.238.

Die striktesten Anforderungen an die Gleichheit von Partnern und die Gleichheit der ausgetauschten Werte in einem "give-and-take"-Prozeß werden im Rahmen des "patshatl" (Potlatch) gestellt. Es mag richtig sein, daß das Potlatch eine vorwiegend ökonomische Funktion hat, bei dem der Überfluß in Verschwendung und Vernichtung zeremoniell abgebaut wird. Interessant erscheint jedoch, daß die in der Potlatch-Serie erkennbare Fluktuation von Reichtum zu Armut und wieder zu Reichtum leitmotivisch die Mythen und Gesänge der Potlatch-Kulturen durchzieht. Die Idee ständiger Bewegung zwischen Entstehen und Schwinden, Licht und Dunkel ist tief in der Mentalität der Kwakiutl, Tlingit oder Haida verankert. Mythen schildern die Stationen des Wegs aus der Dunkelheit hin zum Licht; das Ritual des "totem-pole-planting" symbolisiert die kulturelle Entwicklung mit ihren Anfängen in Not und Kälte und ihrem Aufstieg in die Wärme und Behaglichkeit. Der Mond wird zum sichtbaren Zeichen für den Glauben an die Sicherheit des Erfolgs, der jeder Reduktion folgt:

....
 Even when those eat thee up,
 Still dost thou rise again.
 Just like you will I do in time to come.¹

Die Tatsache des Überschusses bringt nicht notwendigerweise Verschwendungssucht mit sich; sie kann sehr wohl unter dem Eindruck einer Vergangenheit in Not und in die Zukunft projizierter Befürchtungen Anlaß zu einer auf Sparsamkeit und Addition ausgerichteten Ökonomie werden. Während im zweitgenannten Fall die Schuld des Reichtums durch die Repression der eigenen Ethnoenergie, durch die Absage an den Luxus des Reichtums abgegolten ist, sind Hypertrophierung und scheinbare Mißachtung des guten Lebens, Kennzeichen der ersten Konstellation.

¹Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.277.

Die qualitativen und quantitativen Unterschiede zwischen Potlatch-Exzessen und "give-away dances" der Plains, Tribes und Irokesen, welche letzteren sogar so weit gehen, in Frenesie ihr eigenes Leben zu riskieren, sind lediglich Modifikationen, deren grundlegendes und auslösendes Element identisch ist. Sie sind Kennzeichen einer Kultur, die eine Anhäufung des Reichtums im Gemeininteresse befürwortet, dem Einzelnen jedoch eine möglichst indifferente Haltung zum Besitz vermitteln möchte, weil sie keine Regulative des Erwerbs und der Verteilung entwickelt hat. Je präziser nämlich die Vorschriften für den Weg zum Erfolg und die Bewertungen des Erfolgs selbst sind, desto weniger sieht sich der Einzelne veranlaßt und gezwungen sich real oder nominal vom Ballast seines "achievement" zu befreien.

1.3.4. Kultur und Besitz

Besitz, dessen Herkunft und Quellen offenkundig sind, gilt unter den Plains Indians als Zeichen der Kompetenz und der Qualifikation für eine Führungsposition. Wo individuelles Bemühen als Beitrag zur Funktionalität des Ganzen betrachtet wird, ist zusätzlich dem psychologischen Aspekt des Besitzstrebens Rechnung getragen. Die Huronen überschütteten einen Kranken mit Geschenken, weil sie glaubten, daß verborgene Wünsche die Ursache seiner Schwäche sein könnten. Die Sioux haben wiederholt verbalisiert, daß Besitz das Leben angenehm mache und eine nicht zu unterschätzende Sicherheit und Sicherung bedeute. Der Stellenwert der materiellen Kultur, sei es als kommunaler oder als privater Besitz, ist jedoch nicht allein an der Sorgfalt erkennbar, mit der Dinge gehandhabt werden, an den Verbalisierungen, mit denen ihre Bedeutung hervorgehoben wird, sondern auch an

der Sprache selbst. Die sprachlichen Formen sind umso präziser, je vieldimensionaler die Besetzungen eines Gegenstands sind, und die Differenzierungen sind umso subtiler, je zentraler die Stellung der 'materialisierten Ideen' im Kulturgefüge ist. An dieser Stelle sei an die obligatorische Unterscheidung in der Navaho-Sprache zwischen harten, weichen, flexiblen, runden, langen Objekten verwiesen, die als ein Indikator für deren Wichtigkeit gelten kann.¹

Die Wege zum Wissen (im Sinne von knowing, nicht von knowledge) und zum Besitz materieller Güter waren sehr häufig untrennbar verbunden. Der junge Navaho oder Chippewa war Novize in der Kunst des 'herding' (oder des Jagens) und der esoterischen Geheimnisse; er übernahm die Rolle eines Schülers, der seinem Lehrer oft ein Leben lang verbunden blieb und Zahlungen über die Zeit seiner Initiation hinaus leistete. Die Verzahnung von religiöser Indoktrination und einer Lehre, die zu praktischem Tun qualifiziert, die Tatsache, daß Wissen und Weisheit in Personen kodifiziert war und nur in der Interaktion weitergegeben wurde, trugen zur Entstehung eines Flechtwerks bei, das nur schwer von außen zu durchbrechen war. In eben dieser Konstellation wurde die Übernahme fremder materieller Kultur nicht als gefährlich angesehen, weil dem jeweils akzeptierten Gegenstand der Wert einer mit Mühe erungenen Sache und die Bedeutung einer reifizierten

¹Mit der Aussagekraft der Sprache haben sich vor allem

Anthropologen wie Clyde Kluckhohn, Harry Hojier und Dorothea Leighton befaßt:

Clyde Kluckhohn/Dorothea Leighton, "By Their Speech Shall Ye Know Them", in Jesse D. Jennings ed., Readings in Anthropology (New York, 1972) pp.305-312.

Harry Hojier, "Cultural Implications of Some Navaho Linguistic Categories" in Dell Hymes ed., Language in Culture and Society (New York, 1964) pp.142-150.

Idee fehlte. Die Großzügigkeit und Leichtigkeit, mit der die Weißen über ihr Eigentum verfügten, mußte in den Augen der Navahos wie ein Beweis für dessen Wertlosigkeit erscheinen. Für viele Ethnien jedoch, die nur den kommunalen Besitz kannten, oder für welche die Anhäufung von Gütern ein Ziel >per se< darstellte, war die Effizienz der Weißen Grund genug, sich unterlegen und ärmlich zu fühlen. Die Konsequenz war, daß man sich mit der Rolle des Hilfsbedürftigen zufriedengab, daß man versuchte in Wettbewerb zu treten oder sich in die Isolation zurückzog, um nicht durch Vergleichsmöglichkeiten entmutigt zu werden, oder aber sich bemühte, das eigene Versagen als Werk des Bösen auszuweisen. In fast jedem Fall aber hat die konkomitante Auseinandersetzung ihren Niederschlag im Mythenschaffen gefunden, wenn auch nur selten in der Art, wie sie die folgende Maricopa-Erzählung manifestiert:

Thenhe [Cipa-the Creator] sat down for all his people to talk. The Mission Indians were the first to talk. The Maricops talked next all the tribes here had spoken. The white people were the very last to speak. It was said, that like a younger child, they were cry-babies. So the Creator did everything to soothe them; hence they are richer than any of the Indians. ...¹

¹Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.267.

III.

Soziale Fakten und Ideen.III.1.1. Kulturkontakt und Freund-Feindbild

Nicht vielen indianischen Kulturen ist es wie den Maricopa im vorher angeführten Beispiel gelungen, die Prädominanz der Weißen auf ein Attribut - das des Reichtums - zu reduzieren und im Spott zu überwinden. Der totalitäre Anspruch der neuen Herren des Kontinents war eine Neuheit, für die im traditionellen kulturellen Muster keine Lösung vorgesehen war; er brachte die alten Relationen zwischen und in den Stämmen ins Wanken und mit diesem das Vertrauen in die Effizienz der alten Einheiten, Institutionen und in die Richtigkeit der bisher geführten Lebensweise.

Auch hier ist es nötig darauf zu verweisen, daß die spezifischen Erscheinungsformen der Kontaktsequenz Ergebnis multilateraler Anstöße und Bedingungen waren. Die Programme und Aktionen der Spanier, Franzosen, Engländer waren nicht nur von vornherein unterschiedlich; sie änderten sich im Ablauf ihres Vorstoßes und dies nicht allein auf Grund ihrer Erfahrungen mit den Ureinwohnern, sondern auch unter dem Einfluß frischer europäischer und amerikanischer Denkmodelle. Ebenso waren die Konstellationen unter den indianischen Stämmen von Anfang an in hohem Grade divers und veränderten sich kontinuierlich unter dem Druck der sich vorschiebenden 'frontier'. Der Kulturschock war dort geringer, wo die Vorstöße der Weißen tastend waren, aber auch dort, wo die Grenze zur Umwelt in der Prae-kontaktsituation derart scharf gezogen war, daß die neue Konfrontation nur eine Addition zum alten Feindbild bedeutete, oder aber wo sie ein schon lange erhofftes Niederreißen der Grenzen versprach. Man denke

an die Enklaven der Algonkin auf dem Gebiet der Irokesen, die Vorstellung der Navaho, die die Welt rund um ihr Territorium mit Monstern bestückt glaubten, an die Hopi, die nur widerwillig außerhalb ihres Areals agierten und die Yurok, für die die Welt am sichtbaren Horizont zu Ende war! Auf Grund der Erfahrung ihrer stets bedrohten Eigenständigkeit nahmen die erwähnten Algonkin im Handel, also in einer Medialposition, ihre Chance wahr, sich von einer lang empfundenen Beengung zu befreien; Hopi, Yurok, Navaho sahen ihre Erwartungen eines gefährvollen 'Außen' bestätigt, eine Tatsache, die das traditionelle, endogene Interaktionsmuster eher festigte als störte.

.1.2. Interethnische Relationen der Praekontaktzeit

Die Regel der Praekontaktsituation war jedoch ein komplexes, sich über den Kontinent erstreckendes Netzwerk von freundlichem und feindlichem Austausch über ethnische und Gruppengrenzen hinweg. Die Reichweite der einzelnen verbindenden Ketten läßt sich an der Verbreitung materieller Güter, der Ideen und Glaubensvorstellungen und ihrer Reifizierungen bemessen, die alle auf dem Weg über nachbarlichem Austausch, über Raubzüge, Wanderungen und Handelsverbindungen verbreitet wurden und also deutlich als Ergebnis einer Diffusion und nicht einer funktionalen Assoziation zu werten sind.

Die Proximität oder das Zusammentreffen zweier Kulturen ist stets von einer Auseinandersetzung begleitet, einer Auseinandersetzung, die aus dem Vergleich der Werte fremder und eigener Provenienz kommt. Selbst in Fällen physischer Kollision, wird das, was in Begriffen

des eigenen Werthhaltungssystems als gut oder erstrebenswert angesehen werden kann, annektiert, sei es aus Gründen der Affinität in der Sache, sei es um des Reizes des Neuen willen, oder weil tatsächlich ein Vakuum in der eigenen Kultur besteht.

John Collier erklärt in Indians of the Americas:

In what is now the United States, warfare, like predation in wild life, functioned toward the ecological harmony; and more complexly than predation in wild life, it functioned toward the shaping of virile, structured, unafraid, truly noble personality, ...

Über die Notwendigkeit des "spacing" als ökologischem Erfordernis, mitsamt seinen Rückwirkungen auf die innere Disziplin und Disziplinierung des Einzelnen, hinaus, ist das Bild von Freundschaft, Feindschaft und Indifferenz zwischen den Stämmen zusätzlich von dem eher irrational zu nennenden Element der Ablehnung oder Zuneigung zwischen den Ethnien geprägt, von institutionalisierten und internalisierten Vorurteilen, die in einem langen Prozeß Teil der Ausstattung der Modalpersönlichkeit geworden waren.

Was immer eine Kultur als anders, als fremdartig, als gefährlich, als störenden Faktor der Gleichgewichtigkeit ansieht: sie wird nach einem Instrumentarium der Überwindung suchen. Sie wird zur Tat schreiten; vor allem aber wird sie nach einem Denkmodell verlangen, das den Eindruck des eigenen Erfolgs oder Mißerfolgs moderiert, so daß weder eine Kritik von außen noch der Vergleich mit dem Außen sie verunsichern kann. In Einschränkung zu Collier's Schilderung der Ausgewogenheit und der oben ausgeführten These einer Tendenz zur Mäßigung, muß auf jene 'Chieftoms' im Nordwesten und jene Großethnien (Iroquois, Natchez, Azteken, Sioux)

¹Op.cit., p.102.

hingewiesen werden, die Machtpolitik verfolgten, oder auf kleinere Gruppen, wie die Tarahumaras und Yaqui, nach deren Ansicht die hominisierte Welt lediglich in Wir und Feinde zu unterteilen war. Ihre auf das Ziel der Kriegsführung ausgerichteten Strukturen erwiesen sich - zumindest, was die Yaqui betrifft - als so persistent, daß diese noch 1927 eine stehende Armee unterhielten und unter Androhung militärischer Aktionen gegen die Übermacht der Mexikaner ihren Platz behaupteten. Der Niedergang der Tarahumaras im Gegensatz zum kulturellen Fortbestehen der Yaqui, ist unter anderem damit zu erklären, daß die Yaqui für etwas (i.e. ihr Territorium) kämpften, die Tarahumaras stets jedoch nur gegen etwas. In ihrer Kultur waren jene Elemente erstarrt oder nie zum Tragen gekommen, die es ihnen erlaubt hätten, an die Stelle der Vergeudung im Töten (waste of killing¹) als Ausdruck der eigenen Vitalität ein Äquivalent pseudo-zerstörerischer Art zu setzen; es ist gedacht an die mangelnde Fähigkeit der Tarahumaras den Ereignischarakter einer antagonistischen Begegnung zu zelebrieren, ihn in der dramatischen Darstellung zu wiederholen, und die extreme Polarität des Zerstörerischen und des Schöpferischen im Zeremoniell des Friedensschlusses zu versöhnen.

I.1.3. Sozialisierende Funktion des Kampfes

Die sozialisierende Funktion der Auseinandersetzung mit dem Fremden ist nur in wenigen Fällen indianischer Dichtung und Rhetorik verdeutlicht worden, obwohl sie implizit immer dort vorhanden ist, wo die wiederholte, beschwörende Nennung des Feindes und seines prospektiven Schicksals, wo Kriegsgesänge und

¹Paul Radin, Primitive Man as Philosopher (New York, 1957) p.105.

Siegestänze der Gruppe die gemeinsame Herausforderung vor Augen halten. Wie bewußt es zum Beispiel den Delawaren war, daß ihre Konsolidierung in engem Zusammenhang mit der Überwindung ihrer Feinde stand, ist an ihrem Epos "Walam Olum" ersichtlich. Synchron mit dem erzählenden Katalog ihrer Wanderungen, der überwundenen Gefahren und Feinde, entwickelt sich ein Bild wachsender, doch ständig bedrohter Einheit:

After Snow Bird, the Seizer was chief, and all were killed, the robbers, the snakes, the evil men, the stone men. ...

Again an affable was chief, and made peace with all. All were friends, all were united, under this great chief.¹

Walam Olum macht ein zweites deutlich, nämlich die Erkenntnis, daß die größte Bedrohung der Einheit aus der Unzufriedenheit, dem Hunger, der Besitzlosigkeit kommt. Die Provenienz dieser gestaltlosen Feinde ist extern, ebenso wie die des 'Freundes' Reichtum und Wohlergehen. Daher ist es auch verständlich, daß die offensichtliche Großzügigkeit der weißen Neuankömmlinge als Omen ihrer Friedfertigkeit gewertet wird:

"At this time, from north and south, the whites came. They are peaceful; they have great things /ships/; who are they?"²

Unüberschbar ist die Bedeutung des Krieges als strukturierendem Faktor, wenn ihm die Auffassung eines religiös-ritualistischen Unternehmens mit konkomitanten psychischen Gratifikationen zugrundeliegt. Zeichen und Omen werden dann in gleichem oder überwiegendem Maße neben Rachereiz, Haß, Verärgerung und Langeweile als Motive kriegerischer Unternehmungen angeführt:

"Ho, you young men warriors,
Bear your angers to the place of fighting!"³

¹ A. Grove Day, The Sky Clears, Bison Book Edition (Lincoln/Nebraska, 1964) p.131 and p.132.

² Ibid., p.133.

³ Ibid., p.134.

In Einklang mit einer Weltanschauung, in der Tod (auch der eigene Tod) der Keim des Lebens ist, sind Metaphern des Sterbens und Tötens, des Schaffens und des Entstehens, nicht unvereinbare Oppositionen. Was wie Inversion erscheint, ist subjektive Realität: die Vernichtung wird zum Garant neuer Kraft und neuer Energie; in der engen Verflechtung und Äquivalenz von Sein und Tun findet die psychische Elation ihre Entsprechung im sozialen Bereich und in der Anerkennung derer, die dem gleichen Wertsystem huldigen. Die Aussicht in einer wertbeladenen Situation zu sterben oder aus ihr siegreich hervorzugehen, ruft denselben Enthusiasmus, dieselbe Bereitschaft hervor:

- 1) Here on my breast have I bled
 See - see! My battle scars!
 Ye mountains, tremble at my yell!
 I strike for life. [Cherokee]

oder

-
 2) I wish to change myself.
 To the body of that swift bird.

I throw away my body in the strife [Cherokee]²

Beides sind Lieder, die derselben - zyklisch orientierten - Ethnie entstammen. Daß jedoch zyklisches Denken zwar, wenn nötig, Tod und Töten entschuldigt, nicht aber zu einer Haltung der Indifferenz konditioniert, kann am Beispiel der Hopi aufgezeigt werden, bei dem der Krieger und sein Tod Anlaß zum Vergessen, nicht zum Triumph sind. Ein Vergleich zwischen den Haltungen des Cherokee und Hopitypus läßt den Schluß zu, daß "sakrale Gewalt" nur in einem Kontinuum bestehen kann, in dem Auseinandersetzungen betont funktional sind, und wo eine Gleichheit der Gegner konzipiert ist, deren Verhältnis von gegenseitigem, wenn auch lethalem, Respekt getragen ist. So gesehen

¹A. Grove Day, The Sky Clears, p.155.

²Ibid., p.156.

kann das 'war-pattern' zweier Stämme einen Indikator für eine im Wertbereich erfolgte reziproke Akkulturation, in deren Verlauf eine Identität von Haltung, Verhalten und Zielen hergestellt worden ist, darstellen.

III.1.4. Wege zur Einheit

Akkulturation ist ein Prozeß, der aus der Spannung zwischen Anziehung und Abstoßung lebt. Das Übergewicht der Anziehung bei fortgesetzter Interaktion kann zu einer Angleichung führen, die schließlich die Autonomie beider Partner-Ethnien aufhebt und eine neue aus heterogenen Elementen zusammengesetzte Konfiguration entstehen läßt; dagegen führt ein Übergewicht der Abstoßung zu verstärkter Homogenisierung und - Stagnation. In der Realität gibt es weder eine nur bilaterale Beziehung noch eine totale Grenzziehung. Die soeben aufgestellte Hypothese ist jedoch insofern von Nutzen, als sie eine Basis für die Erstellung probabilistischer Konkomitanten des Kulturkontakts darstellt, und da sie zudem auf den Prozeß der Assimilation (= die kulturelle Übertragung zwischen Individuen) übertragbar ist, in dem auch der Anfang jeder Kultur zu suchen ist.

Wo Kulturen in selbstgewählter oder umgebungsbedingter Isolation überleben, wird die Funktion binärer oder mehrfacher Oppositionen - als Stimulus der Kontinuität - von einer internen Trennung in Gruppen übernommen: von Familien, Clans, 'Moieties', 'Phratries', Institutionen, Faktionen. Am Negativbeispiel derer, die als no-accounts gelten, stabilisieren sich die Normen der Gesellschaft; deren 'nonkonformer Beitrag' stellt eine Garantie gegen die Stagnation und für Wachstum, Weiterentwicklung und kulturelles Weiterleben dar. Im Grunde ist die Entwicklung von Ethnien aus zunächst

autarken Primäreinheiten eine Geschichte kontinuierlichen Einbeziehens und Aussparens, Entgrenzens und Begrenzens, nach sich wandelnden Kriterien, die abwechselndemischer und etischer Provenienz sind. Perioden der Saturiertheit und der Aufnahmefähigkeit wechseln einander ab.

Peter Farb nennt die Gesamtheit der heute noch bestehenden Indianerstämme Nordamerikas ein lebendes Laboratorium¹. Tatsächlich finden wir hier ein Spektrum menschlicher Gemeinschaften, das vom nur sprachlich geeinten Aggregat aus Familienverbänden über die von außen verfestigte Union bis hin zum Flechtwerk totaler Interaktion reicht, und Rückschlüsse auf ein einst bestehendes 'ungestörtes' Muster zuläßt. Mythen schildern oft nur sprunghaft den Weg zur Stammeseinheit: die Anfangssituation, eine Entdifferenzierung auf Grund von Eifersüchteleien und Streitigkeiten und schließlich die als ideal und final betrachtete jeweils aktuelle Situation. Es ist allein das bereits erwähnte epische Werk der Delawaren "Walam Olum" und die irokesischen Ritualerzählungen des sogenannten "Condoling Council", die mit ihrer mythischen Genealogie innere und äußere Verschiebungen und die Wechselfälle des kulturellen Aufstiegs nachvollziehen. Die Hauptakzente liegen dabei jeweils auf Personen und Autoritäten, die als Impulsgeber und Initiatoren des schließlich aktualisierten Ziels hervorgehoben werden; die Sequenz besteht darin, daß zunächst eine lockere Einheit auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen an der Unterschiedlichkeit der Meinungen und Befürchtungen zerbricht; erst mit der Installation gemeinsamer Feste, der Selbstbehauptung gegen Feinde und der Beschneidung der Macht

¹Peter Farb, Man's Rise to Civilization as shown by the Indians of North America from primeval times to the coming of the industrial state (New York, 1968), pp. 3-15 /Title of the chapter/.

der Toten im Vergessen, ist der Prozeß abgeschlossen. Einige Passagen des "Condoling Service" machen deutlich, daß die Grundkonzeption der irokesischen Liga die der Offenheit war; Wachstum und Aufnahmebereitschaft werden als kulturelle Ideale apostrophiert. Dem steht die Konzeptualisierung der Einheit der Gesellschaft, wiedergegeben im eigentlich statischen Bild des Hauses, nicht entgegen:

....
 "Then in later times
 They made additions
 To the great mansion" [Iroquois]¹

Es ist auffallend, daß keine der Kulturen im nordamerikanischen Bereich eine Wurzelmetapher für die Struktur der Gesellschaft kennt, wohl aber Symbole und Zeichen der Einheit. Man denke an das Langhaus der Irokesen, dessen Bedeutung als Stätte der Wohngemeinschaft mit seinem normativen Inventar auf die Gesamtheit der Liga übertragen wurde, an den Hogahn der Navaho, der in seinen religiös-ritualen Besetzungen zum Modell einer umfassenden mystischen Union wurde, an die zahlreichen Beispiele der Interaktion im Zeichen einer symbolischen Führung (Sun Chief, Sun King) und schließlich an eine Art der Zusammengehörigkeit, die aus der Negativbestimmung des im Symbol erfaßten Nicht-Wir kommt. Positiv bestimmte Einheiten sind sehr wohl imstande zu absorbieren, wie der Fall der Irokesen, Plains Indians und auch Navahos zeigt, in deren Sog ein nicht quantitativ zu bestimmendes Menschenpotential gezogen wurde; ihre Sozialstruktur ließ Raum für Einordnungen unter der gleichzeitigen Immunisierung von Fremdeinflüssen. Negativ bestimmte Einheiten sind dagegen extrem akkulturationsoffen, weil die interne Kohäsion locker ist und der Symbolcharakter und die Undifferenziiertheit des Fremden eine ständige Reinterpretation erlauben: die Notwendigkeit des Alltags und seiner

¹A.Grove Day, The Sky Clears, p.139.

Bedürfnisse verlangt nach Bindungen über die Primärgruppe hinaus; auf diese Weise wird nach und nach das physisch Nahe zum Vertrauten. Daher konnte es in verstreut lebenden Ethnien geschehen, daß Ethnizität eine geringere Rolle spielte als Proximität, eine Erscheinung, die insbesondere im indianisch-weißen Kulturkontakt zu ganz besonderen Konstellationen führte. Ihr hervorragendstes Resultat war die Entstehung der Kultur der Métis oder Bois-Brulés, die noch heute ihr aus europäischen und indianischen Elementen zusammengesetztes Erbe in der Einsamkeit der kanadischen und amerikanischen Wälder zu erhalten versuchen.

Differenzierung und Entdifferenzierung

Verhaltensbiologen wie Lorenz und Chapple würden die Tendenz geographisch marginaler Gruppen zur Übernahme fremder Elemente und zum 'Intermingling' sinngemäß damit begründen, daß Lebewesen (Tiere und Menschen) ein Gebiet (und mit ihm die eigene Art zu leben) erst im Zentrum verteidigen¹. Die Bereitschaft zur Abwehr ist in gewissem Sinn ein Äquivalent der Bereitschaft zur Konsolidierung. Bedrohung von außen und Bevölkerungszuwachs, räumliche Annäherung, das Bedürfnis größerer Effizienz in der Ausnutzung der Ressourcen und das konkomitante Erfordernis exakter Kenntnisse des Areals, der Nachbarn und ihrer Erwartungen, die Entwicklung von Techniken der Überwachung, dies alles sind Faktoren, die in Wechselwirkung die Konstellationen des sozialen Gefüges, aber auch der zwischenmenschlichen Beziehungen und Empfindungen ändern. Phasen dieses Prozesses lassen sich immer wieder in Erzählungen und Legenden der Stammesgeschichte einzelner Ethnien finden. So glauben die Kwakiutl,

¹"...readiness to fight and defend is greatest in the most familiar place, that is, in the middle of its territory."

Konrad Lorenz quoted in Eliot D. Chapple, Culture and Biological Man (New York, 1970) p.161.

daß die Chilcotin einst zu ihnen gehört hatten und abwanderten, weil das Land nicht mehr alle, vor allem nicht die Unfähigen und Inkompetenten, zu tragen vermochte:

Let us have the name of being put to shame.
 Let us go inland.....
 They built their houses, it is said, on a drift wood jam. Then it is said, became different their way of talking from their former way of talking:
 'Let us go in. We were laughed at by the Kwakiutl tribes'.¹

Die Imperative zur Steigerung der Integration sind ebenso vielfältig wie die Kriterien der Selektion. Das primäre Bedürfnis nach einem Informations- und Kommunikationsfluß ("... people are constantly searching for those, who will give them a satisfactory degree of complementarity"²) ist ein auslösendes Element für die Entstehung eines irreduziblen Kontinuums der Interaktion. Wie determiniert auch immer eine Allianzbildung erscheinen mag, sei es durch den Zwang einer rauen Wirklichkeit, durch Monotonie und Einsamkeit, oder als Folge existentieller Angst, so ist ihre letztliche Form doch immer durch den Rahmen kulturspezifischer Möglichkeiten geprägt. Das Diktat der Kultur kann in dieser Hinsicht zuweilen dem individuell empfundenen Interesse entgegengesetzt sein, da die Kultur für gewöhnlich Bindungen, die Langzeiteffekte garantieren, denen vorzieht, die exklusiv auf Gefühl und Zuneigung beruhen. Aus dem sozialen Bedürfnis der Sicherheit in der Vorhersage und der Überschaubarkeit der Gesamtstruktur kommt die Tendenz zur Standardisierung persönlicher Kontakte. Freundschaft ohne die Basis eines ritualisierten Beginns, dessen Verbindlichkeit in Krisensituationen

¹ Franz Boas, Kwakiutl Tales, Part I (New York, 1935) pp.91-92.

² Chapple, Culture and Biological Man, p.75.

ins Gedächtnis zurückgerufen werden kann, ist in Primitivkulturen kaum denkbar oder zumindest mit dem Verdacht des Asozialen behaftet. Wie gefährlich und für den Sozialbereich bedrohlich nach Ansicht der Irokesen Emotionen und Gefühle waren, zeigt sich daran, daß sie betonten, die Wut und Raserei eines Hexers richte sich in jedem Fall zuerst und am grausamsten gegen seinen ehemaligen intimen Freund. Da potentiell jeder Mensch dem Einfall des Dämonischen ausgesetzt war, bedeutete enge Bindung immer ein Risiko. Diesem Vehikel der Nivellierung individueller Gefühle der Liebe und Zuneigung gesellt sich ein zweites, komplementäres hinzu: um Aversionen und Haß zu sozialisieren wurden intraethnische Feindschaften stilisiert und neutralisiert. Kontrahenten und Konkurrenten wurde ein Kommunikationsstil aufgezwungen, der Lobestiraden und Guttaten an die Stelle der Invektive setzte.

2.1. Kulturelle Konditionierung der Gefühle

Liebe, Haß, Neid, Zuneigung, Abneigung, Bevorzugung sind Universalien, deren Intensität und Extensität nicht nur von der psychischen Ausstattung der Person abhängt, sondern die auch kulturell konditioniert sind. In manchen Kulturen herrscht relative Freizügigkeit, wenn es gilt die Gefühle auszuleben; und doch kann es geschehen, daß sie dort nicht als bedeutend genug befunden würden, als daß man sie und ihre Effekte beschreibe. Themen, wie Liebe über den Tod hinaus, Liebe zwischen Feinden, Haß bis zur Vernichtung, Herzlosigkeit zwischen Brüdern, Vergeben oder Fluchen, finden sich in der oralen Tradition von Ethnien, die in ihrer Konsistenz heterogen sind, Autoritäten

irgendwelcher Art kennen und generell im Mythos Verlust- und Gewinnsituationen nachvollziehen. Unter diesen waren es vor allem Stämme, die nach Ruth Benedict als 'dionysisch'¹ bezeichnet werden können, (p.e. Kwakiutl, Nootka, Tlingit, Haida, Tsimshian, Kiowa, Apache), die auf Grund der alten Tradition 'Gefühle zu ventilieren' sich so weit akklimatisierten, daß sie 'love songs and social songs' der Weißen nachahmten und in ihr Repertoire aufnahmen. Um die originären, unterschiedlichen Grundeinstellungen deutlich zu machen, seien hier Auszüge aus zwei Gesängen einander gegenübergestellt, von denen der erste eine ganz individuelle Art darstellt Trauer auszudrücken, während der zweite als ein Muster für die Entpersönlichung und Sozialisierung des Empfindens angesehen werden soll.

Lamentation

- 1) Content with your presence, I wanted nothing more,
 You have left me to travel in sorrow!
 Ah! the pain, the pain, the pain. [Ösage]²

Lamentation

- 2) A - haigh, my grandsires! Now hearken while your
 grandchildren cry mournfully to you, because the
 Great League which you established has grown old.
 We hope that they may hear. [Iroquois]³

Wo der Gemeinschaft der Vorzug vor der Person gegeben wird, und wo sie als die wahre Realität gilt, bedarf persönliches Empfinden der Erklärung, oft sogar der Apologie, die für gewöhnlich der Mythos liefert. Die Maricopa erzählen eine Geschichte ihres Kulturhelden Coyote, den Namet Matagult (ein sekundärer Schöpfergott) aus Mitleid und um den Menschen ein Beispiel zu geben, von Krankheit heilte und dem Tod entriß;

¹ Ruth Benedict, Patterns of Culture, Mentor Books Edition (New York, 1949) p.72.

² Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.101.

³ Ibid., p.170.

der Gott begründet seine Tat so:

... A family may have disputes, but because of sickness they should forgive one another. For this reason I will forgive my brother, who has done me great wrong.¹

In relativ individualistisch orientierten Kulturen ist es eine ganz persönliche Betroffenheit, ausgedrückt in Wehklagen, Selbstkasteiung und Vorwürfen an Götter und soziale Umwelt, die in Legenden zum Anlaß genommen wird, um den Wert und die wohltuende Wirkung einer Verbindung mit dem Übernatürlichen und mit der menschlichen Gemeinschaft zu verdeutlichen. Für gewöhnliche ist es das Erbarmen von 'manitous' und 'wakandas', das den Rebellen gegen das Leben und dessen Wechselfälle wieder seiner ursprünglichen Bestimmung als soziales Wesen zuführt:

Well, try to cease wailing; I shall bless you, ...
For I know how badly you felt when you lost sight
of your son whom you loved. /Fox/²

2.2. Kultur und Einsamkeit

Die Erkenntnis der Einsamkeit als Grundübel und des Empfindens der Einsamkeit als bitterstem Erlebnis ist in der oralen Tradition aller nordamerikanischen Stämme implizit vorhanden. Für die Arapaho ist sie so bedeutend, daß sie ihr ein Kapitel der Stammesgenese widmen:

The first Arapaho, long, long ago, sat on the highest peak of the highest mountain, weeping with loneliness. ³

¹ Astrof, American Indian Prose and Poetry, p.270.

² Ibid., p.149.

³ Ella E. Clark, Indian Legends from the Northern Rockies (University of Oklahoma Press, 1966) p.223.

Zielsicher haben die Arapscho in der Einsamkeit die Triebfeder erkannt, die über die von ihr ausgelöste Primäreinheit Familie eine immer weitere Kreise umfassende Gemeinschaft bewirkte, die ihrerseits zum Träger der Kultur, das heißt, alles dessen wurde, was sie schätzen und achten. Es ist erst späteren Erzählungen der der erwähnten Geschichte folgenden Mythenserie überlassen, sich mit der Tatsache und Bedeutung einer von Menschen geschaffenen Strukturierung dieser 'gewachsenen' Einheit zu befassen. Damit ist im Mythos eine chronologische Sequenz erstellt, die auch aus der Perspektive des Soziologen, des Beobachters, vertretbar ist.

III.2.3. Kultur und Struktur

Das Bewußtsein der Gleichheit auf Grund derselben Bedürfnisse nach Kontakten und Kommunikation ist nur so langlebig, wie die Dringlichkeit des Bedürfnisses selbst. Einmal befriedigt, verliert es seine integrierende Macht, und die wieder fühlbar gewordene Diversität verlangt nach anderen Impulsen für den Erhalt der einmal etablierten Einheit. Die engst verbundenen Gruppen öffnen sich, und ihre Mitglieder suchen Gleiche und Gleichgesinnte unter Altersgenossen, in Interessengemeinschaften und Sozietäten. Sowohl für die Familie als primäre soziale Einheit, wie für die Gemeinschaft als Ganzes ist Gruppenbildung gleichzeitig Entlastung und Belastung. Die Delegation von Personen bedeutet für die Primäreinheit einerseits den Verlust ihrer Eigenständigkeit, andererseits garantiert sie Sicherheiten und Stützen in der Rückkopplung. Die Entgrenzung der Familie (oder Horde) wirkt sich positiv auf den umfassend-integrativen Prozeß aus,

stellt aber gleichzeitig hohe Anforderungen an die Koordinationskapazität des Ganzen.

Das familistische Muster kann trotz der Bedeutungs-entwertung des 'Modells' auf einzelne soziale Strukturelemente oder die Gesamtstruktur der Gemeinschaft übertragen werden. Die sozialen Relationen tragen dann sehr deutlich den Stempel der Erwartungen, Rechte und Pflichten aus der Primäreinheit; ferner kann sogar die Terminologie der Verwandtschaftsbezeichnungen auf die umfassende Einheit ausgedehnt sein, wie es am Beispiel der Hopi zu belegen ist, die den Kaziken des Dorfes als Vater ansprechen und betrachten. Diese totale, nicht nur nominale familienähnliche Konfiguration steht in engem Zusammenhang mit dem zentralen religiösen Anliegen der Gesellschaft. Wollte man ihren Grundriß mit einem Bild belegen, so dürfte sich die bekannte "pebble-in-the-pool"-Metapher anbieten: die Bedeutung der Person nimmt ab mit der Distanz vom Zentrum, i.e. vom Familienoberhaupt oder vom Oberhaupt des Dorfes, wobei die Übergänge fließend sind bis hin zu dem, der in einer Marginalposition entweder geduldet, verachtet oder ausgestoßen wird. Im Gegensatz zur Führungselite der Hopi, die sich in Einklang mit den kulturellen Persönlichkeitswerten durch Zurückhaltung auszuzeichnen hat, können politische Autoritäten in analogen Konstellationen weitaus deutlicher hervortreten; in diesem Fall wird dann aber auch die Macht des Familienvaters (Arapaho) oder der Matrone (Iroquois) ausgeprägter und weitreichender sein. In Ethnien, deren Verflechtung hauptsächlich durch die Mitgliedschaft des Einzelnen in verschiedenen Sozietäten gesichert ist, verliert das familistische Muster an Bedeutung.

III.2.4. Sozietäten

"Clans", "societies", "moieties", "phratries", sind ihrem Wesen nach analytische Einheiten, mit deren Hilfe ein unübersichtliches Konglomerat von Individuen geordnet oder eine Summe kleiner Einheiten verbunden wird. Auf Grund ihrer Funktionalität als Institutionen treffen und lösen sich in ihnen individuelle und modale Bedürfnisse. Wenn sie die Fähigkeit erworben haben Idiosynkrasien zu institutionalisieren und kulturgerechtes Verhalten zu honorieren, können sie als Indikatoren einer erfolgten Stabilisierung betrachtet werden. Als Indikatoren und Vehikel der Stabilität einer Kultur, ist es jedoch ihr Schicksal, daß sie sich mit dem Kontext ändern oder verfallen, oder daß sie und ihre Modifikationen die Gesamtstruktur bestimmend verändern. Einige Arten von Sozietäten und Allianzen waren - mutmaßlich wegen der Exklusivität der Aufnahmebedingungen - bei den ersten Anzeichen des Wandels zur Auflösung verurteilt: so konnte es z.B. in einer Kultur der Langeweile sicher ganz reizvoll sein als Konträrer oder Mitglied eine Crazy-Dog-Society ungestraft gegen die vorgeschriebene Ordnung zu verstoßen; in der Tragik des Rückzugs und der Einweisung in Reservate war das Verlangen nach derartigen Eskapaden gewiß gedämpft. Andere ebenfalls auf eigenartig erscheinenden Prämissen errichtete Allianzen, dagegen, konnten sich bis heute in modifizierter Form behaupten; hier ist insbesondere an die Rekrutierung von 'Träumern' und Visionären gedacht, deren Tradition faktisch im Peyote-Kult weitergepflegt wird. Ferner ist es möglich, daß eine Sozietät weiterbesteht, die weitgehend disfunktional geworden ist: Die Aktivitäten der Komanche "old-age societies" bestanden unter anderem darin, daß alte ausgesiente Krieger das einst von ihnen verherrlichte Ideal des Muts persiflierten und

invertierten und die jungen Männer in ihrem Eifer verhöhnten. Während andere Plains Tribes imstande waren, die kämpferische Tugend auf ein durch die neue Situation angebotenes Ziel auszurichten, wurde der sogenannte "Äquilibrium-Mechanismus" den Komanche fast zum Verhängnis; obschon die Jungen in den Reservaten keinerlei Möglichkeit mehr hatten, sich Ehren zu erwerben, machten die Alten weiterhin vom Privileg des Spotts Gebrauch: das Ergebnis war Frustration einerseits und Arroganz andererseits.

I.3.1. Endogene Dichotomien

Für den Zusammenhalt einer Kultur und den Verlauf des Akkulturationsprozesses war es sehr wohl von Bedeutung, ob die elementären Einheiten, die zusammen die Sozialstruktur ergaben, einander ähnelten, sich ergänzten, oder von Grund auf unterschiedlich waren und sich nur einem gemeinsamen Ziel unterordneten. Es ist ebenso von Bedeutung, ob die Zugehörigkeit zu einer Gruppe auf konventioneller, erzwungener oder freiwilliger Basis beruhte, und ob regelgetreues oder regelwidriges Verhalten der Anlaß zu solcher Mitgliedschaft war. Um schlüssige Aussagen erstellen zu können, ist es nötig, zunächst nach den kulturspezifischen Prinzipien der Bindung und Trennung zu fragen: Wir gehen davon aus, daß entwicklungsgeschichtlich am Anfang funktionale Kleinstgruppen bestanden, die einander im Aufbau weitgehend glichen, sich aber keineswegs gegenseitig als kongenial empfanden. Sobald sich die Grenzen zwischen den primären Einheiten zu verwischen begannen¹, wurden

¹Durch 'exogame' Bedürfnisse wie 'intermarriage', 'cooperation', 'bonding'.

Kräfte freigesetzt, die sich sowohl in einer verstärkten Tendenz zur Interaktion und Identifikation, als auch zur Differenzierung bemerkbar machten, wobei sich die Differenzierung nun auf andere Kriterien als auf die genetischer Herkunft zu stützen begann. Nach Erreichen eines ethnischen Aggregatzustands macht sich für gewöhnlich ein erstes Unbehagen breit: Familien - oder Verwandtschaftsverbände sind jeweils noch zu fest gefügt, als daß die schon vorhandene Idee einer übergeordneten Einheit die alten Grenzen erschüttern könnte. Bereits in dieser Phase ist jedoch der Beginn einer Diversifizierung mit konkomitanter Kategorisierung auf Grund von Alter, Geschlecht, Gesundheitszustand, auffallenden physischen oder psychischen Merkmalen anzusetzen. Auf dem Weg über diese Einordnung wird die Verbindung zwischen den sozialen Kleinsteinheiten hergestellt, so daß mit Recht behauptet werden kann, daß die Grundsätze der Trennung einen dynamischen Faktor in der Ausweitung sozialer Verbundenheit darstellen, vorausgesetzt, daß die Ziehung einer Trennungslinie nicht eine Verdrängung des 'Nicht-Idealen' in den Marginalbereich bedeutet.

III.3.2. Distinktionen auf Grund des Geschlechts

Distinktionen auf Grund des Geschlechts sind in Hordenverbänden nicht zuletzt deshalb geringfügig, weil die bedingungslose Abhängigkeit und Komplementarität von Mann und Frau im Alltagsleben einer solchen Opposition entgegenstehen. In ihrer gegenseitig ergänzenden Funktion stellen sich Paare nach außen als Einheit dar, deren Bindung in Begriffen der Effektivität, nicht unbedingt der Affektivität, zu beschreiben ist. Die Institution Ehe findet sich in

vollem Einklang mit dem, was in einer solchen Kultur als Garant des guten Lebens gilt: Stärke. Die die Kultur dominierende Opposition von Stärke und Schwäche wirkt sich aber in dem Maß auf die innere Konstellation der - zumindest, was die Subsistenz betrifft - autarken Primäreinheit aus, daß die Frau ungeschtet ihres als egalitär eingestuften Beitrags als inferior, als Besitz des Mannes betrachtet wird. Auf die Verletzung dieses Besitzanspruchs ist nachweislich auch ein Großteil der (beispielsweise) von Eskimo begangenen Morde zurückzuführen. Daß es sich dabei nicht um Eifersucht handelt, wird klar an der Großzügigkeit, mit der das Eigentum 'Frau' im Austauschprozeß zwischen Gast und Gastgeber manipuliert wird.

In vain men walks around; searching; but those
that sit by the lamp are really strong, for
they know how to call the game to the shore.
/Eskimo/ ¹

Eine derartige Verbalisierung könnte nach dem vorher Gesagten als nie oder selten aktualisierte Maxime einer Kultur interpretiert werden, wenn sie allein die Relation zwischen zwei verschieden-geschlechtlichen Partnern, nicht aber die prinzipiell männlich-weibliche Relation in einer Ethnie meinte. Denn das Angebot von Funktionen an Mann und Frau in Aggregatsethnien ist weitgehend undifferenziert: Schamanentum, Zeremonialteilnahme und 'doctoring' stehen der Frau nicht wie in vielen komplexeren Ethnien erst nach dem Klimakterium offen. In Eskimo- wie Chippewastämmen konnte vor allem die 'abnorme' Frau eine Reihe männlicher Betätigungsarten übernehmen, eine traditionell sanktionierte Rollenerwartung, die es ihr heute im Reservat oder

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, pp.21-22.

auch im Wettbewerb mit weißen Konkurrenten erlaubt sich darzustellen und zu profilieren. Vor allem bei einigen Ojibwa-Gemeinden fungieren heute Frauen in der Rolle eines Stammesrats, eines Richters oder in sonstigen prominenten Positionen. Die Traumtanz-Sekte der Potawatomi ist angeblich sogar auf die Urheberschaft eines 'woman messiah' zurückzuführen.¹

Eine gewissermaßen undifferenzierte totale Interaktion, bei der nicht einmal anbetrecht der Arbeitsteilung rigoros zwischen den Geschlechtern unterschieden wird, ist meist von einem niederen Sympathieniveau begleitet, welches letztere wohl auch auf Konflikthäufung bei dauernder physischer Proximität zurückzuführen ist. Kulturen von ausgeprägter sozialer Kohäsion und Komplexität tendieren dazu, die Mann-Frau-Dichotomie zu betonen, wobei schwer zu sagen ist, ob das konkomitante Spannungsfeld einer Priorität der psychogenetischen Steigerung der Emotionen zu verdanken ist, oder ob die Spannung und der hohe Stellenwert der Gefühle einer Dichotomisierung auf Grund von Arbeits- und Funktions-teilungen entstammen. Liebe als bedeutendes Thema in Dichtung und Erzählung, magische Liebesformeln und Beschwörungen, wie wir sie von den Cherokee, Sioux, Mandan und anderen, vorwiegend das männliche Ideal der Tapferkeit betonenden Kulturen kennen, haben in Ethnien des Eskimo - Shoshone Typus Seltenheitswert. Die Gegenüberstellung eines Eskimo- und eines Nootkaliedes sollen die unterschiedlichen Grundkonzeptionen deutlich machen. Während im ersten Fall in entpersönlichter Form auf den Effekt des Weiblichen im allgemeinen und dessen soziale Funktion² verwiesen wird, weist das zweite

¹ Es ist jedoch allein der Mythos der Crow, der eine Kulturheldin kennt und mit deren Geschichte den kulturellen Beitrag der Frau würdigt. /Erfindung der Moccasin, des Gerbens, des Pemmikan./

² Die soziale Funktion ist angedeutet in dem Wort 'menly' das die kulturellen Ideale der Tapferkeit, Effizienz und Stärke impliziert.

Beispiel eher auf eine individuelle Auseinandersetzung mit Gefühlen hin, die so präsentiert sind, als seien sie exklusiv und einmalig.

- 1) Glorious it is
 To see young women
 Gathering in little groups
 And paying visits in the houses-
 Then all at once the men
 Do so want to be manly. ...¹

+ + + +

- 2) No matter how hard I try
 to forget you,
 you always
 come back to my mind,
 and when you hear me singing
 you may know
 I am weeping for you.²

Mit Absicht wurde auf den vorangehenden Seiten von funktionalen Kleinsteinheiten bei Aggregatskulturen und von Kulturen gesprochen, in denen Männlichkeit betont wird. Denn großzügige Unterscheidungen, wie lockere oder straffe Interdependenz, reichen nicht aus, um Modifikationen der Mann-Frau-Relation zu erklären. Es gibt Eskimogruppen, deren Konsistenz getreu dem Kulturtyp locker ist, in denen die isolierte Familie aber aufgehört hat funktional zu sein; tatsächlich beginnen in dieser Konstellation schon die ersten tiefergehenden Differenzierungen, angezeigt durch die Sprache, in der bestimmte Worte oder Formen ausschließlich von Männern oder von Frauen benutzt werden. Andererseits können die respektiven Grenzen zwischen Mann und Frau in straff organisierten Ethnien nivelliert sein, gerade weil dort eine andere als die Tugend der Stärke und Tapferkeit im Zentrum steht. Hier ist vor

¹William Brandon, The Magic World - American Indian Songs and Poems (New York, 1971) p.140.

²Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.278.

allem an so geschlossene Gemeinschaften wie die der Hopi gedacht, wo die Frau der Fokus der Familie und des ökonomischen Lebens ist, und wo im sozialen Bereich - häufig nicht einmal in der Namensgebung - keine prägnanten Unterscheidungen auf der Basis männlich-weiblich getroffen werden. Ähnlich liegt der Fall bei den Iroquois, die jedoch trotz der zahlreichen Einflußmöglichkeiten, die den Frauen zugestanden werden, in einer subtilen Hierarchie der Bedeutungen im Kontext die Frauen an letzter Stelle einordnen: League, kindred, warriors and women!¹

III.3.5. Konkomitanten der Differenzierung

Ein deutlicher Indikator für die Präsenz oder Absenz einer Konzeptualisierung des Gegensätzlichen ist das Vorhandensein von Mechanismen der Distanzierung und der Überwindung der Distanzen, die Tatsache der Existenz von Institutionen konkurrierender Art, von speziellen Verhaltensregeln und Sitten, und neben diesen die Sprache selbst und das in der Sprache Ausgedrückte. Erzählungen, die die Beziehungen zwischen den Geschlechtern betreffen, enden zwar üblicherweise kaum mit einer Moral, aber sie enthalten nichtsdestoweniger ein Inventar an Doktrinärem, an Verhaltensregeln und an Aussagen über die soziale Wirklichkeit: Die verbotene Liebe einer Häuptlingstochter zu einem jungen Krieger, der ihr rangmäßig unterlegen ist, die Härte eines autoritären Vaters, das Mitleid derer, die von einer solchen Verbindung eine Minderung der Macht erhoffen, und schließlich eine tragische Auflösung in Tod und Selbstmord, sind Motive, wie wir sie bei den gefühls- und

¹So aufgeführt in einer Hymne des 'Condoling Council'+
 +A.Grove Day, The Sky Clears, p.134.

autoritätsbewußten Plains Tribes nicht selten entdecken. Im allgemeinen ist jedoch Liebe kein bevorzugtes Thema indianischer Fiktion. Weniger emotionsbezogen, dafür umso funktionaler waren die das Geschlecht betreffenden Differenzierungen, die die Mehrzahl der Algonkin trafen. Die Basis ihrer Beurteilung war der Glaube, daß jeder Gradunterschied in der physischen Kraft mit einem Gradunterschied spiritueller Art korrespondiere. Da zur Erstellung von Gesetzmäßigkeiten stets das Modale, (hier die Modalpersönlichkeit), zur Basis des Vergleichs gemacht wird, gelten Männer als stark und Frauen ausnahmslos als schwach, und in Einklang damit erhielten Jungen durchwegs 'powerful names', Mädchen dagegen 'protective names'. Da die vermeintliche Distribution der Kraft nicht absolut, sondern eine Sache des Grads war, konnten Frauen zwar am magisch-religiösen Ritual teilnehmen, jedoch nur in Marginalfunktionen, da ihre relative Schwäche sie wie die Kinder und die Alten zu sehr in die Gefahrenzone übernatürlichen Einflusses brachte. Die Einführung des Peyotekults in Reservatszeiten brachte einen Konflikt mit sich, der eben diesem alten Pattern der Aussparung und selektiven Einbeziehung zu verdanken war: in Anlehnung an ihre früheren (limitierten) zeremoniellen Funktionen beharrten die Frauen der Winnebago oder Potawatomi auf einer Teilnahme an den Peyotefeierlichkeiten, während diese von den Männern unter dem Vorwand des Machtkonzepts abgelehnt wurde.

Die aus dem Bereich des Religiösen stammende Komponente findet ihre Entsprechung in der sozialen Interaktion, in der sich das Ansehen und die Stellung der Frau aus dem eigenen Verhalten zuzüglich der Bedeutung des Mannes oder ihrer Familie im Sozialgefüge ableiten.

Die grundlegende Idee findet sich zudem wieder in einer psychischen Konditionierung durch Erziehung und Vorbild, die eine Frau, auf sich allein gestellt, zu Hilflosigkeit oder zumindest zu verminderter Effizienz verurteilt. Nur in Zusammenhang mit der geschilderten Konstellation war es möglich ein Gedicht in Form eines Hilferufs an den männlichen Partner zu entdecken:

...
 Like a wild beast, I am left on this island to die.
 I wish the wind spirit would carry my cry to my love.
 My love is as swift as the deer; he would speed
 through the forest to find me. ...¹

Mangelnde Sex-Distinktionen in der Sprache, wie etwa in den Pueblos, bei den Hopi und Navahos, haben eine Reihe von Konkomitanten aufzuweisen: die Mythen verfolgen die Geschichte der Menschen zurück bis zu einem Hermaphroditen; die Toten, die Ahnen, werden als geschlechtslos beschrieben, und die Erziehungsmethoden und Anforderungen an Verhalten und Haltung sind nur insoweit differenziert, als es biologisch oder funktional unbedingt erforderlich ist: Die Ausrichtung der Modalpersönlichkeit ist weitgehend männlich noch ausgeprägt weiblich, obwohl, oder vielleicht gerade, weil Sexualität keinerlei Tabuisierung erfährt. Relative Beharrlichkeit und eine erfolgreiche kulturelle Definition im Innern und nach Außen sind Vorbedingung für eine derartige 'Nivellierung', weil nur sie es erlauben, daß die Interessen von Frau und Mann in ein- und demselben Zielwert (p.e. der Domestizität) kongruieren. Anknüpfung von externen Bedingungen, wie zum Beispiel ständiger Bedrohung von außen, und davon, wie stark die Erinnerung an die Geschichte der Wanderungen und Eroberungen ist, und wie diese im Mythos präsentiert

¹A. Grove Day, The Sky Clears, p.153.

wird, behalten die männlichen Attribute von Tapferkeit und Mut auch bei Seßhaften einen Teil ihrer einstigen Bedeutung; bei Navaho und Iroquois wurde ein Kompromiß zwischen dem Ideal 'female domesticity' and 'male achievement' geschlossen, wogegen das Beispiel der bereits erwähnten Pueblos, der Hopi, Tewa, Zuni und Cochiti eher von einer gegenseitigen Neutralisierung zeugt. Die mit der Nennung exklusiv männlicher Tugenden belastete Geschichte des eigenen einstigen Nomadentums und seiner Kämpfe und Siege wird aber nicht aus dem Mythenkomplex verdrängt; sie wird lediglich in der Assoziation mit dem Tod entwertet: Eine Cochiti-Sage weist darauf hin, daß der Tod nicht vorgegeben war, sondern im Kontext der Wanderungen entstanden war:

"Keep on traveling and do not be troubled when your people die. ..."¹

5.4. Interdependenz von Dichotomien

Es wäre eine sehr gewagte These, wenn man behaupten wollte, daß die Summe aller Gegensätzlichkeiten in allen Kulturen eine konstante Größe darstellte. Mit Sicherheit aber werden dort, wo die Grenzen zwischen den Geschlechtern verwischt sind, andere Gegensätzlichkeiten, etwa die des Alters, der Abnormität, des Wissens und dgl. verstärkt betont, und zwar entweder in der Textur interpersoneller Beziehungen oder in der Strukturierung durch Institutionen. Die Ranggleichheit von Mann und Frau bei einer Vielzahl von Stämmen der Nordwestküste, bei den Nahuatl und Natchez, ist durch eine scharfe Grenzziehung zwischen Hoch und Nieder, Adel und gemeinem Volk, kompensiert, wobei in den jeweiligen Formen der Anrede und

¹Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.224.

der Wortwahl sehr deutlich Respekt, Unterwerfung, Herablassung oder Verachtung angelegt sind. Bei den Nootka werden unter Zuhilfenahme von Suffixen, Präfixen und Lautspielereien nicht nur soziale Distinktionen angestellt, sondern auch der Häßliche, der Bucklige, der Lahme, kurz all das, was als Kuriosität betrachtet wird, wird hier verbal klassifizierend angesprochen.¹ Dagegen kennen die Yana und einige andere kalifornische Stämme kaum eine andere interne Dichotomie als die des Geschlechts, eine soziale Tatsache, die noch durch die Existenz einer gegenseitig schwer verständlichen Männer- und Frauensprache, durch starre Vorschriften des gegenseitigen Respekts und solcher, die die Gelegenheiten erlaubten Zusammentreffens und der Vermeidung regeln, betont wird. Das im religiös-ritualen Bereich fast aller Kulturen in Ansätzen vorhandene Gebot der sexuellen Enthaltksamkeit ist hier Teil eines Sittenkodex, der generell mit der Konditionierung zur Eigenverantwortung des Individuums befaßt ist. Besonders ausgeprägt bei den Yana, ist eine solche Einstellung auch bei den Arapaho erkennbar, die einen entsprechenden Fehltritt sofort mit dem Ostrazismus eines ganzen Dorfes ahnden, und auch bei den Kiowa, bei denen der 'Ungehorsam' eines Mädchens den Bruder angeblich in die Gefahr des Kampfes und sogar in den Tod treibt.

Ein Vergleich indianischer Gedichte, sozialer und zeremonieller Lieder, von Mythen und Legenden, erbrachte, daß überall dort, wo die biologische Triebbefriedigung durch Vorschriften zugunsten des Begriffs Liebe eingeschränkt war, auch der Stellenwert der Gefühle, der

¹ Siehe Edward Sapir, "Abnormal Types of Speech", in Margaret Mead and Nicolas Calas ed., Primitive Heritage (New York, 1953) pp. 447-454.

Verpflichtung und Verantwortung betont hoch war, daß aber das Soll der Verantwortung auf einem umschriebenen Kreis limitiert war. In diesen Kreis konnten die Familie und Verwandtschaft mitsamt den bereits verstorbenen Angehörigen, oder zusätzliche Referenzgruppen innerhalb der Ethnie, einbezogen sein. Dagegen waren in nicht-sexdichotomen Gesellschaften die Verbindlichkeiten weit gestreut; der individuelle Verstorbene war schnell vergessen, oder aber ein unpersönlicher Ahnenkult war die Regel. Gelegentlich wurden zwar das Begehren und die Suche nach dem anderen Geschlecht verbalisiert, jedoch ohne jenen Katalog korrelater Empfindungen des Schmerzes, der Wehmut oder des Jubels, wie ihn die 'chastity cultures' bevorzugten. Liebe und Haß, Treulosigkeit und Lieblosigkeit, Trostlosigkeit der Lebenden und Bedauern der Toten, sind häufige Themen in der Dichtung der Kwakiutl, Tlingit, Nootka, Cherokee, Osage, Sioux, Kutenai, Arapaho, Blackfoot, Crow, Creek and Assiniboine. Was deren Expressivität, die in der Literaturkritik vielleicht als 'art of the feelies' bezeichnet würde, von den magischen Liebesformeln und Klagegesängen der Eskimo, der subarktischen Chippewa und auch der Pueblos unterscheidet, ist hauptsächlich die Betonung eines psychischen oder sozialen Disequilibriums, einer Verlustsituation, die in der Verbalisierung überwunden werden soll.

Eine große Zahl von Kulturen empfinden sich nicht als stabilisiert genug, als daß sie ein Übermaß an Gefühlen, besonders an Trauer dulden könnten: Die Begründung für den Einsatz sozialer Regulative ist meist bereits im Mythos vorweggenommen, so wenn der übermäßige Schmerz eines Vaters um den Verlust seines Sohnes als Schuld an der Gesamtheit und als Ursache dafür dargestellt wird, daß, entgegen einer göttlichen Entscheidung, der Tod doch wieder von den Menschen Besitz ergriffen hat:

So he was forgotten; for had he not caught his son, then the spirits and the people were to have lived once more together, and death was to have been unknown. ... Pawnee¹

Fühlen kann jedoch auch kulturangemessen sein, und in diesem Fall erhält es eine mythische Apologie. Dem ausgeprägten Individualismus und Anthropozentrismus der Blackfoot ist die im folgenden zitierte Rationale für die Tatsache des Tods und mit ihr für das Recht zu fühlen adäquat; hier ist es der Tod als Verlust, der als kollektive Erfahrung imstande ist Liebe und Mitgefühl zu wecken und zu erhalten:

It is better for the people to die forever. If they did not, they would not feel sorry for each other, and there would be no sympathy in the world. ...²

III.3.5. Dichotomie: jung - alt

Gefühle und Ängste zentrieren sich umso mehr um den Begriff Tod, je mehr das Leben als ein Geschehen, und nicht als eine Summe von Ereignissen, angesehen wird. Die Aufteilung in Lebensalter stellt, abgesehen von ihrer sozialen Funktion, einen Ordnungsversuch dar, und als solchen ein Instrument der Verdrängung, mit dessen Hilfe der Mensch einem kontinuierlichen Prozeß zumindest Phasen der Stagnation abzurufen vermag. Biologisches, chronologisches oder relatives Alter sind in allen Kulturen Faktoren, denen mehr oder minder große Beachtung geschenkt wird. Je ausgeprägter die Dichotomie zwischen jünger und älter, jung und alt, ist, desto größer ist jeweils der Zwang zu einem Rollenverhalten, in dem entweder Idiosynkrasien beschnitten oder die einer gewissen Altersstufe zugeschriebenen

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.116.

² Clark, Indian Legends from the Northern Rockies, p.140.

Eigenheiten zum Soll des Verhaltens werden. Ohne Zweifel leitet sich die Bedeutung des Einzelnen in einer bestimmten Phase seines Lebens aus einer Verwendbarkeit im Kulturbereich ab, einer Verwendbarkeit, die nicht ausschließlich in einem sichtbaren Beitrag bestehen muß. In anderen Worten, die höfliche Behandlung eines alten Menschen durch einen jungen Navaho, kann dessen Weisheit und Wissen gelten; sie ist aber auch eine soziale Pflichtübung, in der, ungeachtet eines tatsächlichen Verdienstes der Person, die Bejahung eines einheitlichen Verhaltenskodex betont und auf das Recht einer individuellen zugunsten einer kollektiven Beurteilung verzichtet wird.

Die soziale Reglementierung des biologischen Phänomens 'Alter' ist stets Teil eines normativen Systems, auf das gestützt eine Kultur die Pluralität persönlicher Abneigungen und Vorlieben zu nivellieren und auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen versucht. Um Impulse zu steuern und unmittelbar und mittelbar Betroffene gleichermaßen zur Akzeption einer kulturell vorgeschriebenen Rolle zu bewegen, ist es nötig, daß sich soziale Gebote nicht exklusiv als solche ausweisen, sondern sich als Ableitungen aus dem religiösen oder weltanschaulichen Bereich verstanden. Wenn zum Beispiel junge Winnebago von der Teilnahme an wichtigen Beratungen ausgeschlossen werden, oder wenn Alte (Komanche) dazu verurteilt sind sich wie kleine, hilflose Kinder zu benehmen, so kann diese Maßnahme zwar mit dem Wohl der Gemeinschaft begründet sein, akzeptiert wird sie nur, weil eine alles beherrschende Idee der graduellen Perfektion oder des periodischen Verschleißes der Kräfte im All, in der Natur und im Menschen die soziale Aussage stützt.

Die Einführung eines neuen Wertsystems auf Grund veränderter Lebensbedingungen und/oder einer neuen Weltanschauung auf Grund neuer Erkenntnisse kann auf dem Umweg der Disfunktion des Interaktionsmusters zur Desintegration des Gefüges führen. Doch selbst ohne diese im Hinblick auf die alt-jung-Textur exogenen Einflüsse bleibt die jeweilige Relation nicht konstant die gleiche. Angst und Unzufriedenheit der Einen und Sicherheit und Selbstgefälligkeit der Anderen lassen einander nicht unberührt, zumal die Erwartung des eigenen Ab- oder Aufstiegs im Lebenszyklus immer greifbar nahe ist. Die Erwartung eines Alters in Würdelosigkeit und Armut wird immer eine Herausforderung sein, die im Bemühen vieler Generationen nach und nach entschärft wird; gleichermaßen wird eine entmachtete Jugend ihren Anteil an Würde und Wohlstand beanspruchen und so für eine Annäherung der Gegensätze sorgen. Mythen sind Zeugnis einer Dialektik, die von einem Anfang des Ungleichgewichts zu einer Lösung in der Balance oder einer Auflösung im schöpferischen Impuls des anfänglich Unterdrückten führt. So wenig Rebellion und Revolution zur sozialen Realität in Primitivkulturen gehört, so sehr wird sie in Erzählungen als Faktor des Wandels hervorgehoben.

Es ist häufig behauptet worden, daß das Problem der Dominanz und mit ihm des Vater-Sohn-Konflikts keinen Platz im indianischen Denken habe.¹ Hier soll dagegen behauptet werden, daß dieser Konflikt von aus-
gesprochenen Bedeutung ist. Aus der Untersuchung von Mythensequenzen geht hervor, daß eine um diese Auseinandersetzung gewobene Erzählung in enkodierter Form stets von der Änderung wesentlicher kultureller

¹ Alan Dundes, The Study of Folklore (Englewood Cliffs N.J., 1965) p.206 ff.

Konditionen spricht. Es gibt aber auch zusätzliche nichtlegendäre Aussagen, die deutlich und bewußt die Interdependenz des Konflikts zwischen jung und alt und dem Wandel herstellen, wobei die Prioritäten jedoch verschieden gesetzt sein können.

Wie aus den im folgenden aufgeführten Auszügen einer Kutenai-Legende und einer Ansprache des Nez Percé-Häuptlings Joseph hervorgeht, wird die Gedankenlosigkeit der Jungen für den Zusammenbruch des Systems verantwortlich gemacht:

- 1) Years ago, an aged chief of the kutenai felt, that he no longer had control of his band. In his younger years he had done many deeds of bravery and many acts of generosity, but now the young men in his band did not care to hear about them. ... /Die folgenden Aussagen sprechen von einer dem Konflikt folgenden Dissoziation.¹

+ + + + +

- 2) ... The old men are all dead. It is the young who say no and yes. ...²

Der erwähnte Konflikt hat nicht nur eine zentrale Stellung im Denken von Kulturen mit einer ausgeprägten Autoritäts- und Unterwerfungsstruktur, sondern auch dort, wo die Probleme eines wenig kontributiven hohen Alters wegen ökonomischer Schwierigkeiten und/oder fehlender Mechanismen der Kompensation als unlösbar angesehen werden und daher nach einem im psychischen Bereich vorprogrammierten sozialen Disengagement verlangen. Die mythische Antwort des Sohnes auf die Herausforderung durch den Vater oder die Mutter ist stets Destruktion und eine der Zerstörung folgende Metamorphose des Subjekts oder Objekts. Die Genesis der Kwakiutl spricht von der Lieblosigkeit der Eltern des Kulturhelden, der, sich rächend, Teile der belebten Welt aus dem Körper seiner Peiniger schafft:

¹Clark, Indian Legends from the Northern Rockies, p. 160.

²Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 87.

"That is what you are doing, confounded (dead) ones," said he, and he took Heron [the Father], tore his body and threw it up: "You will be the heron of later generations. ..."¹

Unter den Cherokee wird eine Geschichte erzählt, in der die Strenge einer Mutter die Kinder dazu trieb die Erde zu verlassen:

The other six circled higher and higher until they went up to the sky, where we see them now as the Pleiades, which the Cherokee still call Anitsutsa, the boys. ...²

Bei den Coeur d'Alène ist es die Neugier der Mutter, die den Tod ihrer Kinder und die Tatsache des Todes für die Menschheit heraufbeschwört, und die Natchez befreien sich von ihren Ressentiments gegen die Übermacht ihrer Beherrscher durch eine Sage, in der "the terrible man, the father"³ alle seine Söhne bis auf einen tötet, der schließlich ihm zum Verhängnis wird. Alan Dundes' Behauptung ist mit dieser Auswahl voll widerlegt. Es sei nur noch ein letztes Beispiel angefügt, das in zweierlei Hinsicht interessant ist; und zwar, weil es den Prozeß der Loslösung von einer Älteren Bezugsperson schildert und zudem implizit verrät, wie Wandel ohne Anstoß von außen zustandekommt: nämlich dadurch, daß der Einzelne die Gültigkeit von Ideen an den Tatsachen mißt:

A few years later the dream came again, and I knew that my father was wrong. I said to myself: "What my father told me is false. After this, when I am hunting, I will use my own judgement." After that I relied upon myself and became a very successful hunter.⁴

¹Boas, Kwakiutl Tales, p. 7.

Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 180.

³Brandon, "Natchez: The Cannibal's Seven Sons" in The Magic World, pp. 116-119.

⁴Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 257.

3.6. Alter und Sozialstruktur

Die Betonung relativen Alters ist stets Kennzeichen einer Gesellschaft, die sich vorwiegend aus Familien rekrutiert, oder einer familistischen Gesellschaft, die in ihrer Gesamtheit dem Muster der Familie nachempfunden ist. Die erstgenannte Konstellation ist gekennzeichnet von einem früheren Engagement der Person und einem graduellen Disengagement nach einem relativ langen Klimax der Effizienz. Das für den zweiten Fall adäquate Bild ist das einer Stufenleiter zu Ansehen und Würde. Die Konzentration aller Aufgabenbereiche in der Familie oder in der familistischen Gesellschaft erlaubt eine Verteilung der Arbeit, die jeweils altersangemessen ist. In komplexen und strukturell heterogenen Ethnien, deren Ökonomie entweder eindimensional ist, oder wo Spezialistentum das Spektrum der Betätigungsmöglichkeiten des Einzelnen auf Grund strikter Auswahlkriterien reduziert, wird die soziale Definition und Einordnung nach chronologischem Alter eine Notwendigkeit.¹ Funktional stellt die Institutionalisierung derer, die eine bestimmte Aufgabe erfüllen, und derer, die den Anforderungen der Gesellschaft nicht oder nicht mehr gewachsen sind, entweder einen notwendigen Ordnungsfaktor oder einen Defensivmechanismus oder beides gleichzeitig dar.

Am Fall der Komanche soll aufgezeigt werden, daß Altersnamen, besondere Kennzeichnung durch Kleidung und Verhaltensvorschriften, als Mittel konzipiert waren, die, weil sie die soziale Distanz verstärkten, das Kulturideal und mit ihm die angestammte Ordnung nicht in Gefahr brachten. Das Überleben der Gemeinschaft schien in diesem Stamm nur dadurch gesichert, daß der Einzelne bereit war einen vollen Beitrag, auch den seines Lebens, zu leisten. Diesem kulturellen

¹ Age-grading.

Erfordernis stand das soziale Erfordernis einer Konteraktion gegen den Individualismus entgegen. In der Entwertung der Person im Alter war der Hybris der Selbsteinschätzung eine ständig präsente Warnung vor Augen gehalten. Ein zweites, dem weltanschaulichen Bereich entnommenes, Regulativ kam erhaltend hinzu: in Einklang mit einer individualistisch-anthropozentrischen Grundhaltung, können die Komanche nicht glauben, daß Kraft einfach schwindet; nach ihrer Ansicht wandelt sie sich nur, was impliziert, daß der physische Schwund eine neugewonnene Macht des Bösen signalisieren kann. Eine Folge ist, daß die scheinbar Entmachteten und Inferioren ihr psychisches Gleichgewicht zu wehren vermögen, weil sie wissen, daß sie gefürchtet werden.

Wo Leben und Tod als Polaritäten gedacht sind, basiert die Furcht vor dem Alter auf der Assoziation mit der Nähe des Todes. In Kulturen ohne Konzeption der Zukunft, d.h. in jenen Kulturen, in denen das Leben eine Abfolge von Ereignissen ist, hat das Alter keine vergleichbaren Konnotationen. Es ist allein der Betroffene, der unter dem Eindruck seiner Schwäche und seiner bevorstehenden Endes die Erinnerung an die eigene Vergangenheit heraufbeschwört oder sich in Fragen und Analysen über seine soziale Umwelt ergeht:

- 1) Happiest am I
 In my memories of hunting in kajak.
 On land, I was never of great renown -
 Among the herds of caribou.
 And an old man, seeking strength in his youth,
 Loves most to think of the deeds
 Whereby he gained renown. /Eskimo/¹

+ + + + +

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 302.

- 2) "I weep because they have abandoned me" she said.
 "I cannot see, I cannot hear, and I cannot speak.
 For that reason I weep." [Chiricahua]¹

Das soziale Angebot, sich zu bewähren, und das religiöse Angebot, sich zu identifizieren, sind dagegen imstande, den Eindruck starrer Grenzen zu verwischen. Wo Einheit als ein Wert ~~aber~~ ^{per se} erkannt ist, und nicht mehr nur als ein beiläufiges Ergebnis des Überlebenskampfes gilt, wo die Kontinuität als ein in die Zukunft projizierter Wert verstanden wird, liegt die Bedeutung der Person – gleich welchen Alters – in ihrem Sein, in ihrem Mediatentum zwischen Vergangenheit und Zukunft, und weniger in ihrem Tun. Bezeichnenderweise sind es Kulturen, deren Blick nicht an den engen Horizonten ihres Alltags und ihrer Umwelt endet, in denen das Alter, auch hohes Alter, als erstrebenswertes Ziel betrachtet wird.

Die Natur, der Kosmos, vor allem die Sonne, oder eine personifizierte, stets wirkende Kraft (p.e. Old Man-Creator der Blackfoot), werden zum Beweis dafür angeführt, daß dem Menschen ein Leben ohne Restriktionen bestimmt war. Die Frustration aus dem Wissen um die eigene Vergänglichkeit schlägt sich nieder in Mythen und dramatischen Darstellungen, die von der Schuld des Kulturhelden, der Vorväter oder böswilliger Kräfte sprechen. Durch diese Delegation an die Vergangenheit wird die Gegenwart entlastet, und das Alter verliert seine mit Todesnähe assoziierte Symbolik.

Dieser in großen Zügen als linear zu bezeichnenden Denkweise ist die Metapher des Wegs adäquat, die selbst in der Infektion durch die Kultur der Weißen wenig an Suggestionskraft verloren hat.

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 211.

Now Bekotsidi, that am I. For them I make.

....
Now with the pollen they increase. For them I make.
Increasing now, they will last forever. For them I make.

In old age wandering on the trail of beauty. For them I make.

To form them fair, for them I labor. For them I make.
[Navaho]¹

Der durch die beschwörende Nennung des Worts Weg oder Pfad ausgedrückte Appell kommt der Verbalisierung eines Führungsanspruchs gleich. Die Alten sind es, die diesen Weg gegangen sind, und ihrer Weisheit vertraut man sich an. In der Ausstattung des Alters mit Prestige ist die unbewußte Sehnsucht nomadisierender Stämme nach einem Ort der Ruhe und nach stets präsenter Referenz ausgedrückt; dieser Geisteshaltung geht das voluntaristische Interesse einer Ethnie an einem Fokus der Einheit voraus, nachdem sie die Einheit selbst durch den Zwang von innen und außen gelernt hatte. Die Würde des Alters kann sich aber auch, wie das nächste Omaha-Lied aufzeigt, daraus ableiten, daß von ihm auf Grund seiner Proximität zur Zukunft (zum Zustand des Todes) Antworten auf stets bedrängende Fragen erwartet werden:

No one has found a way to avoid death,
to pass around it;

Those old men who have met it,

Who have reached the Place where death stands waiting,

Have not pointed out a way to circumvent it.

Death is difficult to face.²

Daß auch letztlich sie keine Antwort wissen, ist unerheblich; der Indianer erwartet von seiner Führung Weisheit, nicht Wissen; er erwartet, daß die Autorität seiner Verzweiflung und seinen Zweifeln ihre Gemessenheit und ihre Ergebenheit entgegensetzt. Die Osage finden Trost für die Ruhelosigkeit ihres Lebens in

¹A. Grove Day, The Sky Clears, p. 67.

²Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 134.

einer gleichzeitig die Person und die Kultur meinenden
Prophezeiung einer Phase der Ruhe und Ausgeglichenheit:

....
in all their body from the beginning
they shall see the sign of old age. ...

There comes then a time
When a calm and peaceful day descend upon me
So shall there come to these little ones
a calm and peaceful day.¹

Die Aktionen geschichtlicher und mythischer Vorfahren werden zum Modell für Gegenwart und Zukunft; parallel hierzu leitet sich die Machtfülle einer Führungspersönlichkeit aus der Summe ihrer nach diesem Vorbild gestalteten Taten ab. Für eine gewisse Dynamik des Systems ist dadurch gesorgt, daß die Macht zur Entscheidung und zur Beeinflussung in Personen liegt, deren Erfahrungsbeitrag den Charakter des nur scheinbar statischen Modells laufend modifiziert. Die Behauptung, daß Stagnation das Kennzeichen von Kulturen sei, in denen die Alten regieren, ist nur bedingt richtig, und zwar dann, wenn der 'Autoritätsanspruch' nicht mehr direkt 'aus der Vergangenheit abgeleitet'² werden kann, sondern eine Sache von Konventionen und von Gepflogenheiten geworden ist, deren Ursprünge nicht mehr Teil des Wissens sind. Wenn die Erinnerung an eine Serie angestrebter und beim Erreichen notwendigerweise verlorengegangener Ziele wach ist, wird das Neue, der endogene oder exogene Impuls, in jedem Fall einer Überprüfung für wert gehalten. In diesem Zusammenhang ist beispielsweise an die Pawnee gedacht, deren Mythen eine Sequenz von Phasen der Suche schildern, die lediglich durch punktuelle Stationen (Zielzustände) voneinander getrennt sind. Bei all dieser Vorliebe für das

¹Brandon, The Magic World, p. 76.

²nach Margaret Mead.

Neue und bei der kulturspezifischen Unzufriedenheit mit dem jeweils Erreichten, müßte es nach der oben-angeführten verallgemeinernden 'Hypothese der Stagnation' überraschen, daß bei den Pawnee die Stammesleitung traditionell in den Händen eines Ältestenrats gelegen hatte und auch dort verblieb. Eine auf der Idee der Motion basierende Gesellschaftsstruktur ist immer der Gefahr ausgesetzt, daß sie in einer Phase des Übergangs von Katastrophen überrascht wird und erstarrt. Tatsächlich waren es Kulturen vom Pawnee- und Arapaho-Typus, in denen durch die von den Weißen aufgezwungene Immobilität die kontinuierliche Balance zwischen dem Beitrag der Person und ihrer Erfahrung und einer etablierten Machtstruktur sich zugunsten der Macht verschob. Die Konsequenz war ein von den Alten aufoktrozierter Traditionalismus und die Unfähigkeit der Jungen sich mit diesem zu identifizieren oder sich zumindest von ihm zu befreien.

IV

Kultur und Persönlichkeit

Der Vielfalt der kulturellen Haltungen gegenüber Geschlecht und Alter entsprach eine ebensolche Vielfalt von Ansichten darüber, welche physischen oder psychischen Eigenheiten als normgerecht oder kulturell tragbar betrachtet werden können. Innerhalb jeder Ethnie war die den Persönlichkeitsunterschieden zugestandene Spanne jedoch relativ gering. Allerdings zeigten sich nur wenige Kulturen so anspruchsvoll wie die Crow, bei denen körperliches Ebenmaß ein Defizit im Charakterbild aufzuwiegen vermochte, oder wie die Cheyenne und Nootka, die den verachteten und verspotteten, der aus ihrer Sicht zu groß, zu klein, zu dick oder zu dünn war. Wie Edward Sapir in seiner bereits erwähnten Studie der Nootkasprache darlegt, werden sichtbare und deutlich erkennbare Idiosynkrasien registriert, sprachlich verwertet und persifliert. Doch auch hier sind Einschränkungen angebracht, die Sapir auf das Einfühlungsvermögen der Indianer zurückführt:

It seems further significant that the traits satirized are chiefly such as are inherent in a person, not merely acquired in the accidental course of events, whereby he is set apart by nature as falling short in some respect of the normal type of individual and is to that extent stamped as inferior. This may explain why blindness, which is more often acquired rather late in life than congenital, is not made the subject of speech-mockery.¹

Für gewöhnlich werden Merkmale nicht isoliert betrachtet, das heißt in anderen Worten: körperliche Größe ist belanglos, wenn sie die Person nicht daran hindert

¹Edward Sapir, "Abnormal Types of Speech in Nootka", in Mead ed., Primitive Heritage, p. 454.

ihre kulturell vorgeschriebene Rolle zu spielen. Auch das magisch-religiöse Muster hatte eine Funktion in der Einordnung des Individuums im Zentrum oder am Rande der sozialen Interaktion: der Hypernervöse oder gesundheitlich Instabile galt in den arktischen und subarktischen Völkergruppen als zum Schamanen prädestiniert, während er zum Beispiel im Südwesten der Kategorie des Abnormen zugerechnet wurde, in der Familie geduldet wurde, in der größeren Gemeinschaft jedoch 'unsichtbar' war.¹ Diese unterschiedlichen Ausrichtungen ergeben sich nicht zuletzt aus dem Zusammenhang mit überlieferten Ansichten, nach denen einmal Abnormalität, Leiden und Einsamkeit als Einfallsstempel des Dämonischen, ein andermal als Signal übernatürlicher Intention aufgefaßt werden.

IV.1.1. Straffe und lockere Kulturen

Ohne Zweifel sind aber auch in Primitivkulturen Bewunderung und Verachtung für einen bestimmten Menschen- und Persönlichkeitstyp nicht so gelenkt und lenkbar, als daß nicht auch individuelle oder Gruppenpräferenzen einen ungesteuerten Platz hätten. Catlin, p.e., berichtet recht glaubhaft, daß die Stützer des Stammes von den männlichen Mandan geächtet und geschmäht, von den Frauen dagegen wegen ihrer Eleganz bewundert wurden.² Meinungsstimmungen können nur in einer Kultur geduldet werden, in der das Überleben gesichert ist, und in der

¹ Siehe die Beschreibung des verkrüppelten Onkels von Chief Telayewa in: Tee W. Simmons ed., Sun Chief - The Autobiography of a Lone Indian (New Haven/London, 1963).

² In Catlin's Indians, Being a deeply interesting and truly celebrated series of letters and notes on the manners, customs and condition of the North American Indians (Philadelphia, 1891) pp.185-187.

Bevölkerungsdichte und Bevölkerungszahl ohnehin eine mehrdimensionale Kategorisierung vorschlagen. Je geringer die Kohäsion einer Ethnie ist, desto weitergefaßter sind die Classements: Stützer, Feiglinge, Kränkliche, Druckeberger, werden ein- und derselben Klasse zugerechnet und erfahren die gleiche Behandlung. In sogenannten straffen Kulturen (tight cultures) sind die Übergänge vom konformen bis hin zum abweichenden Verhalten nuanciert und fließend, weil zwischen beiden Polen ein Spektrum tolerierter Verhaltensweisen angesiedelt ist. Das in den einzelnen Gruppen befindliche Menschenmaterial ist weitgehend homogen, während es auf Grund der rigorosen Kategorisierung in lockeren Kulturen (loose cultures) heterogen ist. Der Zusammenhalt auf Grund einer gemeinsamen Negativbestimmung¹ bricht in Zeiten des Wandels und insbesondere eines fremdkulturellen Angebots von außen zusammen; die aus der heterogenen Situation kommende Unfähigkeit, sich zu binden oder sich gebunden zu fühlen, zeichnet dafür verantwortlich, daß die Adaptation an die Fremdkultur nicht oder nur selten vollständig gelingt. Die Existenz-homogener Subsysteme von Spezialisten, Gleichgesinnten und Gleichartigen² kann im Kulturkontakt entweder die Existenz einer Kultur gefährden, dann nämlich, wenn ein Subsystem in Schlüsselposition der Neuerung in Opposition zur Allgemeinheit aufgeschlossen ist, oder aber sie erweist sich als Garant der Kontinuität, wenn eine solche Gruppe zum Zentrum der alten Identität und des Widerstands wird. Beide Möglichkeiten sind durch die Geschichte der Akkulturation belegbar: die von den Schamanen³ in der Region des Puget Sound akzeptierten Methoden der Shaker (John Slocum) bildeten

¹In lockeren Kulturen.

²In straffen Kulturen.

³Es handelt sich hier um ein sozial definiertes Schemenentum.

den Anfang einer Serie kultureller Selbstentäußerungen, während es vor allem der Resistenz des Pueblo-priester-tums zu verdanken ist, daß Presbyterianismus, Katholizismus, und weitergehend die Kultur des weißen Mannes überhaupt, nur Scheinerfolge erzielen konnten.

Unter bestimmten Konstellationen kann es geschehen, daß straffe und lockere Kulturen in gleicher Art auf exogene Einflüsse reagieren, dann nämlich, wenn die Belastung der Person durch eine Vielzahl von Rollen, von Restriktionen und durch die Offenkundigkeit eines Machtanspruchs einerseits, und die geringen Gratifikationen durch einen nur eindimensionalen Status, geringe Kontrolle und geringe Prädiktabilität andererseits einen psychischen Unsicherheitsfaktor identischer Größe erregen. Parallel dazu kann die Zugehörigkeit zu einem Hordenverband ebenso intern-bedeutungsgeft sein, wie die zu einer geschlossenen Ethnie; dementsprechend ausgeprägt wird auch die Resistenz gegen eine Einflußnahme von außen sein.

Um von Sicherheits- oder Unsicherheitsfaktoren identischer Größe sprechen zu können, müssen (strukturell diverse) Ethnien zum Vergleich herangezogen werden, die, in derselben Umgebung lebend, zum gleichen Zeitpunkt vergleichbaren Kräften ausgesetzt waren. Diese Voraussetzungen scheinen insbesondere bei den wohlorganisierten Yaqui und den in Horden zersplitterten Seris des nördlichen Mexiko gegeben, in deren Fall sich die jeweilige Modelpersönlichkeit so sehr an die eigene Ethnie gebunden fühlte, daß sie den unausbleiblichen Wandel nur kulturgebunden mitmachte, und nicht von den Vorzügen der aukerkulturellen Angebote als Einzelgänger Gebrauch machte. Trotz gravierender Unterschiede in der Konfiguration war die Attraktivität beider Kulturen also gleichwertig.

1.1.2. Modales Verhalten und Abweichung

Unter Modalpersönlichkeit soll jener Persönlichkeitstyp verstanden werden, dessen Verhalten sich an den Idealvorstellungen einer Kultur orientiert, auch wenn er ihnen nicht immer oder nur auf einem tieferen Niveau gerecht wird. Die Idealpersönlichkeit verhält sich zur Modalpersönlichkeit wie das Muster der Ideale zum Muster der korrelierten Aktionen. Die Kluft zwischen Ideal- und Modalpersönlichkeit ist umso größer, je weiter die räumliche und/oder soziale Distanz zwischen den Mitgliedern einer Ethnie ist; physische Proximität dagegen verringert den Abstand zwischen beiden bis hin zur Koinzidenz: die entsprechende Bewegung ist nicht synchron gegenläufig, sondern es sind vorwiegend die mit dem Idealzustand verbundenen Vorstellungen, die kontinuierlich reduziert werden. Genau genommen, hat jede Kultur zwei und mehr Grundpersönlichkeitstypen, die auf der Basis von Dichotomien, wie Mann - Frau, Führer - Gefolge, extern repräsentativ - intern repräsentativ etc. ermittelt werden müßten. Bei der Untersuchung von Akkulturationserscheinungen sind Verallgemeinerungen in diesem Zusammenhang besonders gefährlich, weil Erwartungen, die an die jeweils auffallendste Bevölkerungsgruppe herangetragen werden, zum Beispiel an die Krieger eines Stammes, nicht auch unbedingt für Frauen, Kinder, Alte oder nicht-kämpfende männliche Mitglieder verbindlich sind. Wenn wir davon sprechen, daß hohe Selbsteinschätzung und gezielte Selbstdarstellung ein Charakteristikum der Coast Salish waren, so bedeutet dies nur, daß die Mehrzahl der Menschen dieses Stammes zu einer Haltung konditioniert waren, die es ihnen erlaubte Stolz, Dominanz oder Prestigesucht zu tolerieren und deren angebliche Vorzüge sogar zu schätzen, daß es aber nur wenige waren,

die diese 'Tugenden' tatsächlich praktizierten.

Für jene penhumanen Entsprechungen im Persönlichkeitsbild, wie etwa die Suche nach dem Komplementären oder das Balancieren zwischen Aufbegehren und Nachgiebigkeit, ist eine Konstante an menschlichen Grundausstattungen verantwortlich zu machen, dank derer es theoretisch jedem Menschen möglich wäre in einer anderen als der eigenen Kultur zu agieren. Dieser Potenz wirken die von einer Kultur entwickelten und den Menschen auferlegten Persönlichkeitsnormen entgegen. Unter den explizit auf Einheit ausgerichteten Gesellschaften erlauben insbesondere die altersorientierten Ethnien ein Mehr an biologisch-physiologischen 'Abnormitäten' und Schwächen, ein Zugeständnis, das auf Kosten der Toleranz sozialer Abweichungen geht. Ethnien, deren Kohäsion unter einer anderen Maxime als der der Einheit steht, tendieren dazu biologische Phänomene sozial zu definieren und dementsprechend zu sanktionieren. Wie Waldemar Bogoras¹ in einer Studie über das Cherokee-Transvestitentum aufzeigt, sind einige Kulturen imstande einen physiologischen Wandel sozial so exakt und umfassend zu definieren, daß jeder Makel des Außergewöhnlichen oder Abseitigen schwindet. Eine in anderen Kulturen als pervers apostrophierte Erscheinung wird öffentlich geduldet und sanktioniert, weil sie als funktional angesehen wird und keinen Störfaktor sondern eher einen Ordnungsfaktor darstellt. Die Tatsache, daß Transvestitentum, Homosexualität und Ähnliches stets entweder positiv oder negativ umschrieben wird, widerspricht einer Ansicht des kulturellen Relativismus, der das Abnorme als nicht-existent,

¹Waldemar Bogoras, "The Invert as Shaman", in Margaret Mead ed., Primitive Heritage, pp. 425-428.

also als nur kulturell geschaffen und definiert angesehen will. Der von Bogoras erwähnte Chuckchee (soft man being) ist Statusinhaber, weil er dem Ruf einer Vision folgt, weil er seine Veranlagung nach außen hin signalisiert und in Sprache und Verhalten eindeutig der Kategorie Frau zuzurechnen ist, und nicht zuletzt, weil die Einzigartigkeit seiner Transformation ihn zum Schamanen und Magier in einer Kultur qualifiziert, die jede Unregelmäßigkeit als Ansatzpunkt zur Kontaktaufnahme mit dem Überirdischen betrachtet.

In einem Freiraum zwischen Idealpersönlichkeit und Modalpersönlichkeit können Differenzierungen angesiedelt sein, die die Vorstellungen hinsichtlich des erwünschten, möglichen oder bewunderten Verhaltens betreffen, und die für die Entstehung kulturspezifischer 'outlets' verantwortlich sind. Die soeben erwähnte Ethnie der Cheyenne ist ein Musterbeispiel für eine Kultur, in der die geehrte Persönlichkeit Kernwerte verkörpert, aber nicht aktiver Träger der Transmission ist. Diese Aufgabe fällt der Modalpersönlichkeit zu, die unter Verzicht auf Prestige das Überleben anstelle des Ideals wählt. Das kulturspezifische ideale Postulat ist am besten mit dem Begriff Ego-Askese zu umschreiben: da ist einerseits der psychische Zwang einem Traum, einer Vision zu gehorchen und auf die Befriedigung körperlicher oder seelischer Bedürfnisse zu verzichten, und andererseits der Zwang zum Wagemut, dessen Perfektion nur durch den Tod im Kampf beweisbar ist. In beiden Fällen hat das Verhalten der bewunderten Person nur Vorbildcharakter; der Träger dieser Idealvorstellungen wirkt in keinem Fall aktiv an der Weitergabe und Übermittlung an folgende Generationen mit. Wie es zu einer solchen

Konstellation kommt, ja überhaupt zur Bildung eines ethnischen Temperaments, das extreme Selbstverleugnung übt oder zumindest gutheißt, kann nur Gegenstand einer Reihe von Mutmaßungen sein: Der Verdacht der Hypertrophierung einer einst lebensnotwendigen Maßnahme liegt nahe; unter dem Einfluß exogen verursachter Konflikte verlangte der zunächst homogene Sozialbereich nach Differenzierung; es kam zur Entstehung von Krieger- und Schamanenkasten, denen die Allgemeinheit auf Grund ihrer Dienste zwar Autorität zugestehen, zum Zweck der eigenen Selbstachtung aber auch Barrikaden entgegensetzen mußte. Auf Grund des undifferenzierten Charakters der Überkommenen Lebensschau gelang es nicht ein tertium quid aufzubieten, das der Diskrepanz Bedeutung - Bedeutungslosigkeit entgegenwirkt hätte. Statt dessen wurde die Prestigeklasse mit dem Limit der Vernünftlichkeit, die Klasse der Inferioren mit der Aufgabe der kulturellen Kontinuität (i.e. der Enkulturation in Wort und Tat) belegt. Eine solche binäre Haltung war bereits in einer Erziehung vorbereitet, die Eigenständigkeit und Gehorsam, gerade wegen ihrer Inkonsistenz, gleichermaßen betonte.

IV.1.3. Funktion der Angst

Mit gewisser Berechtigung können Ängste als Vorstufe und auslösendes Element für eine Vielzahl kultureller Mechanismen bezeichnet werden. Hier ist also die Rede von Ängsten, deren sozialisierende Funktion in Kulturen bewußt oder intuitiv 'erkannt' und benützt wurde. In der Verbalisierung und Dramatisierung persönlicher Negativerwartungen, wie wir sie vor allem von den Plains Tribes kennen, finden sich die Anfänge einer Sozialisierung der Angst, die in der periodisch-situationalen Rhetorik der Pueblos ihren Höhepunkt erreicht

und gleichzeitig als Tribut für die Beruhigung die Aufgabe individueller Freiheit fordert und 'social fear' an die Stelle von 'anxiety' setzt. Eine dritte Variante, die für nicht-integrierte Ethnien typisch ist, ist die vereinheitlichte und gezielte Objektivierung und Personifizierung persönlicher Befürchtungen: im Denken der Shoshone, zum Beispiel, sind 'misfortune' und Ninnimbe (eine Art Gnom) auswechselbare Begriffe, unter denen all das zusammengefaßt ist, was einem Shoshone das Leben schwer macht:

People do not often call a relative or friend by his true name because of their fear of Ninnimbe. If he should hear anyone's name, he might cause some misfortune to come upon that person or even kill him with invisible arrows. ...

If a Shoshone becomes ill, if his horse becomes lame, if his wife runs away with another man, or if his horses get loose - each of these misfortunes is the result of Ninnimbe's shooting of his invisible arrows.¹

Die Fokussierung der Gefahrenquelle in einer fiktiven Gestalt ist - am Effekt gemessen - weniger ein Vehikel zur psychischen Sicherung als vielmehr ein Schritt hin zu einer Einheit, in der zumindest das Objekt der Angst allen gemeinsam ist. Hier wiederholt sich auf einer anderen Ebene der Prozeß beginnender Einigung, der durch Angriffe von außen eingeleitet worden war.

Integrierte Kulturen tendieren dazu, Objekte der Angst und der Furcht zu personifizieren und zu lokalisieren, und sie bieten gleichzeitig Instrumente an, um dem Übel in wirksamer Weise beizukommen. Tod, Krankheit, Unglück, sind nicht länger absolute Gegebenheiten, sondern sie sind mit meist dichotom-bedeutungsbesetzten Objekten assoziiert. Der Hinweis eines Hopi: "Hier wohnt Spider Woman" signalisiert einen Ort, von dem Tod, Krankheit, aber auch Segen und Gunst emanieren.

¹Clark, Indian Legends from the Northern Rockies, pp. 181-182.

Als eine weitere Form der Lokalisierung ist das Vorhandensein von Regeln des sozialen Verhaltens zu verstehen, die einen Rahmen abgeben, außerhalb dessen die Verursacher (nicht nur) sozialer Störungen und Befürchtungen gesucht werden können. Die psychische Sicherung der Mehrheit geht auf Kosten einiger weniger Nonkonformer. Der als Häretiker abgestempelte Hexer lebt am Rande der Gesellschaft, nicht weil er magische Kräfte hat, sondern weil er durch unsoziales oder asoziales Verhalten den Verdacht der Mitglieder einer Ethnie erregt hat. Es ist der in Begriffen einer Kultur Ungewöhnliche, der Rebell, der Einzelgänger, der gemieden, verachtet, verstoßen oder getötet wird. Für eine Verdrängung in eine Marginalposition können ganz geringfügig erscheinende Anlässe ausreichen: "...taciturnity means not only unfriendliness but directly a bad character".¹

Die Auskristallisierung der Angst in Objekte und Personen ist generell als eine Form des mentalen Escapismus zu betrachten, als eine therapeutische Maßnahme in einer Kultur, die weniger einen hervorragenden Beitrag des Einzelnen als dessen Konformität fordert. Eine häufige Konkomitante einer solchen Nivellierung besteht darin, daß die Gefahr individuellen Strebens und die Angst vor diesem im Vergleich zur existentiellen Angst aufgewertet wird. Dies kann so weit gehen, daß die Furcht vor der starken Persönlichkeit nicht einmal vor dem Übernatürlichen Bereich Halt macht. Nach dem Muster der sozialen Interaktion, in der die natürliche Ehrfurcht vor der Kompetenz und Größe eines Mannes gleichsam ritual entwertet wird, kann sich ein vergleichbarer Vorgang sogar im religiösen Zeremoniell vollziehen.² Die Reverenzhaltung beim

¹ Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, ed. by Robert Redfield (Glencoe Ill., 1948) p. 248.

² Gemeint ist hier das soziale und religiöse Verhalten der Hopi, Tewa, Zuni, Acoma.

Erscheinen der Vertreter übernatürlicher Kräfte in den Kiva-Feierlichkeiten der Pueblos wird in einer Flut von Invektiven und Obszönitäten neutralisiert; Furcht und Entsetzen wechseln sich mit Spott und Gelächter ab.

Angst kann aber auch ohne den Umweg über die kulturelle Entschärfung eine integrierende und sozialisierende Funktion ausüben. Für die Mehrzahl der Algonkin ist Krankheit ein Schreckgespenst erster Ordnung, und es ist hauptsächlich unter dem Zeichen dieser Bedrohung, daß sie sich in größeren als den notwendigen Einheiten zusammenfinden. Wenn wir die Auffassungen unterschiedlicher Kulturen hinsichtlich Krankheit und weitergehend Tod einander gegenüberstellen, kommen wir zu dem Schluß, daß die Ersetzbarkeit des Einzelnen eine wesentliche Rolle für die Beurteilung dessen spielt, was als Ursache oder Verursacher der Krankheit angesehen wird. Eine ökonomisch gesicherte und sozial stabilisierte Kultur kann es sich leisten dem Aktionsausfall des Kranken einen zweiten hinzuzufügen, nämlich den des mutmaßlichen Verursachers. Durch die Delegation des Ursprungs des Übels an eine Person und nicht an eine selbst den gemeinsamen Anstrengungen überlegene Kraft bleibt die Kultur weiterhin das, was sie wertvoll macht: ein Symbol der Kontinuität, demgegenüber Not, Krankheit, Tod ihren Absolutheitsanspruch aufgeben müssen. Ein anderer Vorzug besteht darin, daß die Mitglieder einer Ethnie, die nicht gezwungen sind die Ursache eines Übels in sich selbst zu suchen, psychisch ausgeglichen sind, zumal ihnen eine kulturell sanktionierte Chance geboten wird ihren Aggressionstrieb auszuleben. Wo allerdings individuelle Initiative eine Vorbedingung für das Fortbestehen einer Kultur ist, wird der Idee der Selbstverschuldung der Vorzug

gegeben. Als eine Ursache der Krankheit wird der Taboobruch angesehen, als eine andere etwa, was wir vielleicht mit Sünde im weitesten Sinn bezeichnen würden, also auch eine Sünde gegen die Gesellschaft und die von ihr aufgestellten Regeln. Die Salteaux zum Beispiel führen Erkrankungen und Schwächen auf Vergehen und Verbrechen zurück, die im Präludium zum Heilungsprozeß durch ein öffentliches Bekenntnis getilgt werden müssen. Die Angst vor Krankheiten wird so zum Regulativ einer Gesellschaft, die keine anderen Mechanismen der Überwachung kennt. Das Konzept des Eigenverschuldens hat notwendigerweise Auswirkungen verschiedener Art: zunächst verliert Krankheit weitgehend die Qualität einer 'sozial sanktionierten Kondition'¹; ferner ist der Heilkundige, der Medizinmann in geringerem Maße der öffentlichen Zensur unterworfen, weil er stets auf eine angeblich mangelnde Bereitschaft des Patienten zur Zusammenarbeit verweisen kann. Eine integrierte Kultur stellt jene, die sie mit der Heilung ihrer Mitglieder betraut, unter Erfolgszwang oder wenigstens unter Kontrolle: sie überwacht ihren Werdergang, ihren Erfolg und ihre charakterlichen Eigenschaften. Für die Pueblos gilt, daß der Medizinmann seine Kräfte in Anwendung zu bringen hatte, damit er sich nicht selbst verletzte. Es ist ganz im Sinne einer Kultur, die den Eindruck relativer Freiheit zu erhalten versucht, daß sie einen von ihr ausgeübten Zwang mit dem Eigeninteresse der Person erklärt. Dies geschieht vor allem dann, wenn das Fehlen eines kohärenten ethisch-moralischen Systems Gebote und Verbote dem Verdacht des Willkürlich-Autoritären aussetzen würde, und wenn dem

¹Eine vielfach verwendete Formulierung in: George M. Foster, Traditional cultures and the impact of technological change (New York, 1962).

Altruismus nicht zumindest ein Anstoß durch die Erwartung psychischer Gratifikationen gegeben ist. Demzufolge ist es nur logisch eine Konzentration der Kraft und der Begabung in einer Person als Gefahr für das Selbst darzustellen.

Es ist lediglich zum Zweck der Verdeutlichung, daß die hier angeführten sozialen Mechanismen so beschrieben werden, als sei ihr Einsatz das Ergebnis bewußt angestrenzter Überlegungen und Intentionen. Richtig ist, daß sie Teil eines kohärenten Systems sind; eine Warnung vor der Ballung der Kraft wäre auf die Dauer relativ wirkungslos, wenn sie nicht durch einen ganzen Ideenkomplex gestützt wäre. Der Wert einer mehrdimensionalen Stabilisierung wird deutlich am Fall der Navaho, die von derselben Prämisse ausgehen wie die obengenannten Pueblos, wenn sie im Ritual des 'sand-painting' negative übernatürliche Einflüsse in einem ausgedehnten, großen Kreis aufzufangen versuchen, damit sie in der Weiträumigkeit an Kraft verlieren, und wenn sie das Gute in einen Punkt zu konzentrieren suchen. In Ergänzung dazu darf es auch nicht verwundern, daß die Navaho, deren Denken von der Dichotomie der Weite und Enge beherrscht ist, die Wechselfälle und Schwierigkeiten eines (langen) Lebens weniger fürchten als jenen Punkt, an dem sich alles versammelt: im Tod. Es reicht nicht aus die geradezu psychotische Angst der Navaho vor dem Tod und den Toten als Charakteristikum eines Wandervolks zu bezeichnen. Entscheidend ist, daß dieses Wandervolk erst in jüngerer Zeit (vor nicht mehr als einem halben Jahrtausend) territorial geworden war, und sich damit selbst eingeengt hatte, und daß sie in ihrem Glauben, der auf einer organischen Konzeption des Fortbestehens aufgebaut war, durch den Kontakt mit den Pueblos und

durch die Übernahme eines auf Ahnenkult ausgerichteten Rituals, verunsichert worden waren. Wie jede in einem Zustand der Transkulturation befindliche Kultur versuchten sie Alt und Neu miteinander zu versöhnen. Die bei diesem Prozeß entstehenden Diskrepanzen beruhten auf der Angst, aber auch den Impuls sie zu überwinden. Es gibt auf dem nordamerikanischen Kontinent kaum eine Kultur, in der die der Dramatisierung kosmischer oder übernatürlicher Vorgänge zugrundeliegende Psychologie so elaborat wäre wie bei den Navaho, und in der in solchem Ausmaß den verschiedensten mentalen Ausstattung Rechnung getragen wird. 'Regieanweisungen' an Darstellende und Zuschauer, graduelle Steigerungen bis hin zur Peripetie, Episoden der Entspannung und Passagen unerträglicher Spannung in Zeremoniell sorgen für eine Koinzidenz der Absichten, wie sie im Muster der täglichen Interaktionen nicht vorgegeben ist. Um einen Eindruck von Wirkung und Art des Navaho-Zeremoniells zu vermitteln, sei auf Oliver LaFarge's diesbezügliche Schilderungen verwiesen¹, auf Grund derer deutlich zum Ausdruck kommt, wie auf die Freiheit und das Recht anders zu sein durch eine Kontrolle der Phantasie effektiv eingewirkt werden kann. Die Unaufdringlichkeit einer solchen Kontrolle erwies sich, wie der heutige Zustand des Stammes zeigt, als wirkungsvolles Instrumentarium der Abwehr unerwünschter Fremdeinflüsse. Der Vorzug der Unaufdringlichkeit wird umso klarer, wenn wir uns vor Augen führen, daß sich unter den Variablen, die einen wesentlichen Anteil an der Selbstaufgabe mancher Primitivkulturen hatten, die Belastung, die aus der Furcht vor einem kollektiven Verdikt kam, die sozialen Ängste im

¹ Oliver LaFarge, Laughing Boy (Cambridge, 1929).

allgemeinen, die den Einzelnen seiner Kultur entfremdeten, sobald sich ihm die Gelegenheit der Wahl bot, an prominenter Stelle befinden. Aber auch allem Anschein nach harmonische soziale Lösungen lassen in der Retrodiktion auf einen Keim der Destruktion schließen: Die Verdrängung des Gedankens an das eigene Unglück, den eigenen Tod und den Tod anderer, wie sie in der Sozialisierung existentieller Ängste geschieht, fordert ihren Tribut; mit ihr wächst das Bedürfnis nach ständiger und extensiver Interaktion und mit ihm das Gefühl der Abhängigkeit und der persönlichen Irrelevanz im Gesamtzusammenhang der Gemeinschaft. Es bedarf eines Netzwerks an Schutzmaßnahmen und Sanktionierungen allgemein verbindlicher Art um dabei zumindest einen Sollwert der Ego-Satisfaction aufrechtzuerhalten. Sobald dieses stützende System in Frage gestellt ist oder zusammenbricht, kommt es - und dies zeigen Statistiken über Alkoholismus, Prostitution und Selbstmorde in Reservaten - zu pathologischen Erscheinungen im Persönlichkeitsbild. Im Verlauf verschiedener Untersuchungen des "National Institute of Mental Health" konnte festgestellt werden, daß die Gründe für intentionalen oder subintentionalen Tod überwiegend in einer Freiheit ohne Verantwortung zu suchen seien. Die traditionell erfahrene Entmündigung hatte den durchschnittlichen Sioux, Arapaho oder Cheyenne der Fähigkeit beraubt sich dem Leben in toto zu stellen und dem Gegebenem im neuen entritualisierten Kontext Sinn abzugewinnen.

1.4. Kultur und Außenseiter

Die Existenz von Außenseitern, angezeigt durch genormte Handlungs- und Verhaltensmuster, durch die erwiesene Tatsache von Fiktionalismus, Abspaltung und

Exilierung sprechen eindeutig gegen die Fiktion eines einheitlichen Ich in Primitivkulturen. Nach der geringen Zahl der Abweichungen zu schließen, weisen Aggregatskulturen einen höheren Grad von Übereinstimmung im Persönlichkeitsbild auf als integrierte Kulturen. Das liegt daran, daß der Spielraum des Individuums weniger durch (theoretisch modifizierbare) kulturelle Grenzen als vielmehr durch die als final akzeptierten Grenzen des Gegebenen eingeengt ist. Durch ein kulturelles Rahmenmodell dagegen wird ein Stamm in zwei oder mehrere Lager von unterschiedlicher Größe aufgespalten, wobei sich die Repräsentanten dieser Lager dem Kulturideal gegenüber jeweils konform, vermindert konform oder ablehnend verhalten. Die an sie herengetragenen Erwartungen sind entsprechend der (taxonomischen) Einordnung unterschiedlich. Das Persönlichkeitsbild innerhalb dieser Lager ist dann allerdings weitgehend identisch. Wenn wir davon sprechen, daß die Hopi friedliebend sind, so ist gemeint, daß eine dem Kulturideal verhaftete (mehrheitliche) Gruppe von Hopi friedliebend ist; wenn von der Aggressivität der Eskimo die Rede ist, so bedeutet dies nichts anderes, als daß mit diesem Charakteristikum potentiell bei jedem Eskimo gerechnet werden muß, so dem Beobachter keine kultureigene Kategorisierung zu Hilfe kommt.

Für gewöhnlich werden in Primitivkulturen einmalige oder einfache Abweichungen nicht zum Anlaß einer diskriminierenden Einordnung genommen, es sei denn die einmalige Aktion wird in Begriffen der Ethnie als Absage an die Gemeinschaft gewertet. Wenn man bedenkt, wie gering die Aktionsbreite in zahlenmäßig kleinen Ethnien war und ist, wird verständlich, daß eine solche Absage in vielen Fällen als eine Folge

der Frustration, die aus der Erkenntnis des eigenen Versagens kommt, anzusehen ist. Es ist für einen Dakota belastender wenn er einsehen muß, daß die in seiner Kultur als bedeutend angesehenen Elemente des Ich: Mut, Tapferkeit, persönlicher Einfluß, nicht zu seiner Grundausstattung gehören, als für einen Hopi, dem es nicht gelingt sich so gefügig, so freundlich, so arbeitsam zu zeigen, wie es seine Kultur vorschlägt und will. Die Reaktion des Dakota und seine Rebellion gegen die an ihn gestellten Ansprüche und notwendigerweise die entsprechende Antwort der Gemeinschaft werden vehementer und endgültiger sein als im Fall des ineffizienten Hopi. Eine erlernte strenge Selbstbeurteilung entfremdet ihn seiner Kultur und macht ihn unfähig sich dem Reglement weiterhin zu fügen. Das Maß der Ego-Satisfaktion, das der Einzelne aus dem Zusammenhang ableiten kann, hat also einen wesentlichen Anteil an der Konsistenz einer Kultur und - an ihrer Kontinuität.

1.5. Opfer und Lohn

In jeder Kultur wird das Opfer eines an Normen ausgerichteten Verhaltens durch Gratifikationen aufgewogen, wobei das Spektrum der kulturspezifischen Lösungen von der Ausgewogenheit von Opfer und Lohn bis hin zur Minimalkompensation reicht. Am einfachsten ist es für den Einzelnen sich Einschränkungen zu unterwerfen, deren Einhaltung ganz offensichtlich auch im eigenen Interesse ist. Shoshone, Apache oder Kiowa erkennen an, daß es wichtig ist, bei kommunalen Jagden Eigeninitiativen zu unterbinden, und selbst der überführte Störenfried wird seine Strafe in dieser Einsicht als gerecht oder berechtigt empfinden.

Für gewöhnlich ist die Sachlage jedoch komplizierter, weil Regeln des Verhaltens das Ergebnis einer Interessenkollision sind, die nicht einmal kontemporär zu sein braucht, sondern die 'Geschichte' haben kann. Dazu kommt, daß der Hauptstimulus für soziales Verhalten hauptsächlich unter den psychischen Bedürfnissen zu suchen ist, die nicht allein primärer Natur sind, sondern kontinuierlich modifiziert und geschaffen werden. Die Entwicklungssequenz, die in primären Bedürfnissen ihren Anfang nimmt (Furcht vor Einsamkeit, Bedürfnis nach Sicherheit) erfährt zudem zusätzliche und unvorhersehbare Abwandlungen durch Störfaktoren von außen und im Innern. Unter die endogenen Störfaktoren ist zum Beispiel die Präsenz psychisch aberranter Personen zu rechnen, eine Erscheinung, die entweder genetisch determiniert sein kann, oder die auf einen ungeordneten Zustand der Gesellschaft schließen läßt.

Die Bereitschaft zu Konformität kann sich aus dem Wunsch zur Wahrung eigener Interessen ableiten: Das ihr adäquate Verhalten ist das einer externen Anpassung. Im Gegensatz hierzu ist es ein Kennzeichen von 'Systemkulturen', daß Übereinstimmung hinsichtlich der Werte und der Bedeutung einer Koordination von Wünschen und Aktivitäten besteht. In beiden Fällen sind die Regeln so abgefaßt, daß sie das der Kultur dienlichste Verhalten festlegen sollen. Im Kontext der externen Anpassung befassen sich Regeln lediglich mit Nahzielen, und sie sind situationell. Die Verbalisierung von Fernzielen und ein weitgehend kohärenter Verhaltenskodex sind dort angebracht, wo ein Empfinden für Identität und Zusammengehörigkeit vorausgesetzt werden kann. Daß die Betonung des Eigeninteresses und der unmittelbaren Gratifikation nicht allein als Charakteristikum einer 'survival culture' zu bezeichnen ist, und auch wenig mit kultureller Komplexität

oder Einfachheit zu tun hat, läßt sich unter anderem daran demonstrieren, was kulturspezifisch als 'Gutes Leben' beschrieben wird, und mit welchen Attributen beispielsweise das Wort 'glücklich' besetzt ist. Zwei so unterschiedliche Kulturen wie die der Papago und der Kwakiutl¹ assoziieren das Erstrebenswerte mit der Befriedigung von Sinnesempfindungen, wobei die Papago-Version in der Relation sogar poetischer und idealistischer erscheint als die des Nordwestküstenstammes. Für die Kwakiutl bedeutet das Gute konkret Satttheit, wie unter anderem einer ihrer Entstehungsmythen verrät:

...And so, as soon as the roasted sockeye salmon were done they quickly ate them. ...Ola'neque^e lakⁿ and Onlyone /the culture heroes/ came in and sat down. Now they looked really angry while Heron and his wife were happy, for they were satiated. ...²

Dem ungezügelter Individualismus dieser vorwiegend durch ökonomische Belange und durch Machtausübung geeinten Ethnie steht das 'kollektivierte' Eigeninteresse der Aggregatskultur 'Papago' gegenüber. Im Gegensatz zum Kwakiutl sieht der Papago in dem, was ihn satt macht oder versorgt ihn satt zu machen, mehr als ein Mittel zum Zweck, und seine Zufriedenheit ist die aller:

... and we made images of the beautiful things that make life good for the desert people, like clouds and corn and squash and deer. ...³

Daß die beiden angeführten Verbalisierungen symptomatisch für die jeweilige Geisteshaltung sind, ließe sich an einer langen Liste von Entsprechungen erhärten.

¹ Die Papagos leben in verstreuten Horden; sie sind wirtschaftlich und kulturell als arm zu bezeichnen. Die Sozialstruktur der Kwakiutl ist komplex-hierarchisch; sie sind einer der reichsten Stämme des Kontinents, und ihre expressive Kultur ist elaborat.

² Boas, Kwakiutl Tales, p. 6.

³ Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 200.

An dieser Stelle sei vor allem darauf verwiesen, daß die Verbindung "happy-satiated" Kwakiutl-Mythen geradezu leitmotivisch durchzieht. Sättigtheit ist nicht nur mit der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse zu assoziieren, sondern es ist ein Schlüsselwort und Kennzeichen aller Kulturbereiche, ja selbst für die Kunst der Kwakiutl: keine Stelle an einem Totempfehl, kein Fleck auf einer Holzplatte bleibt ungenutzt; die Intention der Darstellung geht häufig in der Vielfalt des Dekors verloren. Während es die vornehmste Aufgabe des Kwakiutl ist, sich so kompetent und raffgierig wie möglich zu erweisen, ist es die des Papago Zeiten der Fülle in der Gemeinschaft zu erleben und zu zelebrieren. Die Identität des Ziels, eines Lebens ohne die Qual des Hungers, ist von unterschiedlichen Haltungen und Verhaltensformen begleitet. Wenn wir davon ausgehen, daß der 'Hunger' der Kwakiutl bestenfalls eine Reminiszenz längst vergangener Perioden ist, kommen wir zu dem Schluß, daß in Realfaktoren nicht unbedingt das gestaltende Element zentraler kultureller Ziele gesucht werden darf, und daß sie noch weniger für kulturelle Haltungen verantwortlich zu machen sind.

Abhängig von einem ethnischen Temperament¹, demgemäß das Ich oder das einheitliche Ich die wahre Realität darstellt, gestaltet sich das Muster dessen, was eine Kultur erlauben und wünschen kann, und was sie Regeln und Normen unterwerfen soll und muß. Wie bereits in der Fußnote vermerkt, ist es nötig, auf ein Kontinuum der Interdependenz zu verweisen, und hier besonders darauf, daß 'Gesetze' das Persönlich-

¹ Es versteht sich, daß das ethnische Temperament nicht ausschließlich Produzent kultureller Erscheinungsformen ist, sondern auch selbst Produkt der Kultur.

keitsbild prägen und von diesem geprägt werden. Was auf die moderne Situation anwendbar ist, gilt ebenso für Primitivkulturen: zwischen den Gebräuchen, die das richtige Verhalten vorschlagen und aufzwingen, und den zu einem feststellbaren Zeitpunkt gefundenen und erfundenen 'Gesetzen' besteht eine Wechselwirkung. Gesetze erstehen aus der Tradition, aber sie wirken auch modellierend auf diese ein. Bräuche sind laut Ortega y Gasset im Gegensatz zu Gesetzen 'irrational' und sie sind unpersönlich:

Wir finden sie [die Bräuche] als Verhaltensformen und zugleich Nötigungen in einem Bereich vor, der außerhalb unserer eigenen Person, aber auch außerhalb aller Anderen liegt; denn sie wirken sich auf unseren Nächsten in der gleichen Weise aus wie auf uns selbst. Die Bräuche sind also extraindividuelle oder unpersönliche Realitäten.¹

Normen und Sanktionen sind das Pendant in relativ komplexen Gesellschaften zur Reziprozität der Erwartungen und der Aktionen in Hordenverbänden, bei welchen letzteren die Opposition Anspruch - Gegenanspruch vorwiegend situationell beigelegt wird, und bei denen sich Abneigungen oder Böswilligkeiten durch das Muß des Zusammenseins und der gegenseitigen Abhängigkeit oder durch das Kann der Vermeidung gleichsam von selbst regulieren. Erst in der vielfältigen Interaktion kommt es zu einer Sensitivität, die eine Invektive im Sinne einer tiefgehenden Beleidigung interpretiert, die Bindung zu Liebe, Abneigung zu Haß macht, und auf Grund derer, (sofern sie ein gültiges Persönlichkeitscharakteristikum ist), es geschieht, daß ursprüngliche Defensivmechanismen den Namen "Neid", "Geiz", "Hab-sucht" oder "Eifersucht" erhalten.

¹José Ortega y Gasset, Der Mensch und die Leute, Deutscher Taschenbuchverlag (München, 1961) p.9.

IV.2.1. Normen und Sanktionen

Nach einer großzügigen Aufteilung kann zwischen Normen als sozialen Fakten¹ und Normen als kulturellen Fakten unterschieden werden. Das Zielobjekt der kulturellen Norm ist die menschliche Haltung, das der sozialen Norm ist das menschliche Verhalten. Während die Domäne der ersteren hauptsächlich die Indoktrination und Enkulturation ist, ist die zweite vorwiegend mit den Episoden des täglichen Lebens befaßt. An den unterschiedlichen Wirkungsbereichen ist erkennbar, daß die soziale im Gegensatz zur kulturellen Norm dem dynamischen, wandelbaren Aspekt einer Kultur entgegenkommt. Wie die Geschichte des Kulturkontakts zeigt, waren es auch tatsächlich Haltungen, die Wandel, Dissoziation und Desintegration überdauerten und Verhaltensformen, die verschwanden. Nicht zuletzt deshalb haben sich selbst überzeugte Konvertiten eine gewisse Scheu und Ehrfurcht gegenüber den traditionellen Heilistümern und 'Taboos' bewahrt und sich zu einem Synkretismus veranlaßt gesehen, der althergebrachte Formen redefiniert bewahrte. Zumindest zwei Einschränkungen sind jedoch im Hinblick auf die Hartnäckigkeit von 'attitudes' zu machen:

Das kulturelle Gebot extremer Askese und Triebbeschränkung hat nur geringe Aussichten auf Langlebigkeit; seine Verbindlichkeit verliert schnell, zumindest außerhalb eines ritualen Kontexts, an Gültigkeit, oder sie bleibt auf nur einige wenige Personen oder Situationen beschränkt, und schwindet, nachdem sie für eine Zeit nur noch Inhalt von Lippenbekenntnissen war. Als Beispiele für Ansätze oder Relikte

¹ Der Ausdruck 'fait social' als Synonym für Gesetz wird in der Kulturanthropologie häufig in Anlehnung an Durkheim verwendet.

derartiger Idealanforderungen sind die Vermeidungsregeln der Yana anzuführen, die fest universalen Enthaltensgebote vor Jagden und während der Zeremonialteilnahme, die Jungfrauenopferung der Azteken und Pawnee, und das zwar verbalisierte, sozial jedoch irrelevante Keuschheitsideal der Navaho. Anforderungen, die menschlichen Bedürfnissen direkt konträr sind, gehen, sobald die Notwendigkeit zur Beschränkung nachläßt, fast automatisch im 'Realismus' des tatsächlichen Verhaltens unter. Die Unvereinbarkeit von Idealanforderung und Modelerfüllung ist Gegenstand der zweiten genannten Einschränkung. Denn, kulturelle Schwierigkeiten, besonders die in Krisensituationen, sind häufig auf die mangelnde Koinzidenz dieser beiden normativen Komplexe zurückzuführen. Der Mann, dem suggeriert wird, er habe tapfer zu sein, und der tagtäglich den 'Lohn' der Feigheit¹ vor Augen hat, befindet sich notwendigerweise in einem Zwiespalt. Das Fehlen einer vermittelnden Philosophie verunsichert ihn, und seine Unsicherheit wird zur Furcht:

I considered myself a wolf
but the owls are hooting
and now
I fear the night /Dakota/²

Eine Divergenz der Struktur der Ideale und der Struktur der Erwartungen und/oder Aktionen³ bringt es mit sich, daß sich Ansprüche ungleichmäßig über die Mitglieder oder Gruppen einer Ethnie verteilen. Die seelische Belastung ist folglich am stärksten bei dem, der ehrgeizig ist, der sich auf Grund seiner

¹Gemeint ist die Sicherheit des Überlebens und des Wohlergehens derer, die im Gegensatz zum Krieger ihre eigene Zukunft gestalten können.

²Brandon, The Magic World, p. 93.

³Raymond Firth, Social Change in Tikopia, p. 341.

Abstammung oder einer meist religiösen Verpflichtung (Traum, Vision) gezwungen sieht gemäß der Idealvorstellung zu leben. Denn das Recht anders zu sein, das im Toleranzbereich einer solchen Kultur liegt, ist dadurch limitiert, daß die Entscheidung gegen das Ideal gleichbedeutend mit der Irrelevanz der Person im sozialen Kontext ist.

Egalitärer, aber von den Auswahlmöglichkeiten her beschränkter, ist die Sachlage in Kulturen, in denen die Aktion als 'lower-level-realisation' der Idee verstanden sein will. Wenn soziale Gebote, wie bei den Zuni, als heilig und unverletzlich ausgewiesen werden, wird dem, der sich versucht einer einmal assignierten Rolle zu entziehen, wenig Verständnis entgegengebracht; er ist in Gefahr nicht nur als Außenseiter, sondern auch als Heretiker betrachtet zu werden. Der Spielraum eines Rollensets ist jeweils durch ein Limit der Minimalanforderungen, gelegentlich aber auch durch eine Optimalgrenze definiert, deren Überschreiten ebenso negativ bewertet wird wie Inkompetenz.

Die Ansichten über Rollenverhalten und Rollenerwartung stehen in engem Zusammenhang mit der Wertorientierung einer Kultur, die sich ihrerseits aus der Weltanschauung ableitet. Die dem Einzelnen belassene Freiheit hat sehr viel damit zu tun, ob die Vorstellungen vom Leben >per se< eher die dem Menschen gesetzten Grenzen oder seine Ungebundenheit betonen. Wo Foster's Satz eines 'Limited Good'¹ anwendbar ist, ist gemeinhin jede Art von Übertreibung (overdoing)

¹Foster ermittelte einen direkten Zusammenhang zwischen der Vorstellung limitierter Ressourcen als Attribut des Lebensraums und dem Muster der Interaktionen. +

+George M. Foster, "Peasant Society and the image of limited good", American Anthropologist, Vol. 67 (1965) pp. 293-315.

in Arbeit oder Spiel, in der Erfüllung einer Pflicht oder im Streben nach Perfektion, mit Makel behaftet. Selbst die - was die Ausdrucksmöglichkeiten der Person betrifft - freizügige Ethnie der Kwakiutl, mit ihren Exzessen im Potlatch, ihrer theatralischen Initiation, ihrem Hang zur Selbstglorifizierung und dem Understatement in intrafamiliären Begegnungen, ("ich bin dein Sklave" ist eine der üblichen Redefloskeln), kennt eine Tradition, nach der die Nachteile des Übertreibens in Legenden und Erzählungen drastisch dargestellt werden:

A 'dag-flis and the wolf were playing on the ground... Then the wolf became angry with A' dag-flis because he was overdoing it on the ground, playing on the ground with the wolf. He took his death bringer and swung it. ...¹

Diese kleine Geschichte ist symptomatisch für die Beurteilung, die der Übertreibung in einer Vielzahl von Ethnien zukommt: es handelt sich um eine exklusiv soziale Sünde, die keine übernatürlichen Sanktionen erfährt, wohl aber in ihrer Eigenart als Herausforderung den betroffenen Partner zum Äußersten treiben kann. Zuweilen hat dieses Vergehen jedoch mehr die Funktion eines Omens oder eines Indikators; so beispielsweise, wenn der Navaho-Künstler durch ein Übermaß an 'Schönheit' die Gesetze der Harmonie verletzt: er zeigt durch eine solche Handlungsweise gleichsam an, daß er im Begriff ist, sich dem Chaos, dem Tod, zu nähern. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß 'exaggeration and overdoing' auch kulturdienlich sein können. Neben dem bereits erwähnten Potlatch, der Gewalt der Plains Tribes, den exzessiven 'give-away-dances' im Großen-Seen-Gebiet, sind es vor allem Glücksspiele und Wettbewerbe, in denen Übermaß als Tugend betrachtet wird. Auch an diesem

¹Boas, Kwakiutl Tales, p. 24.

Punkt treffen wir wieder auf den Konflikt Haltung und Verhalten: die Einsätze beim 'moccasin-game' der Huronen konnten aus sozio-ökonomischer Sicht kaum hoch genug sein, bedeutete dies doch, daß der Einzelne die kulturelle Indoktrination der Indifferenz zum Eigentum verstanden hatte; zudem brachte ja der Verlust des einen den Gewinn des anderen, was eine Fluktuation des Reichtums bewerkstelligte und im übrigen die gesamtheitlichen Vermögensverhältnisse nicht im geringsten berührte. Daß die geforderte Haltung der Bedürfnislosigkeit angesichts des Angebots reich zu werden eher ein kultureller Wunsch als eine soziale Realität war, zeigt sich an der belegten, nicht geringen Zahl von Verzweiflungsakten und Selbstmorden nach solchen Spielen.

IV.2.2. Gesetze: ihr Entstehen, ihre Durchsetzung

Faktisch in jeder Kultur wird zwischen Vergehen unterschieden, die, gegen die Gesellschaft in ihrer aktuellen Zusammensetzung und Situation gerichtet, nach menschlichen Sanktionen verlangen, und Vergehen, die, selbst wenn sie dem Beobachter als ebenso sozial disruptiv oder gefährlich erscheinen, als Sanktionsdomäne des Übernatürlichen angesehen werden. Weniger universell ist jene Variante, nach der ein Vergehen den Keim seiner Konsequenzen gleichsam in sich selbst trägt. Was überhaupt als Fehlverhalten eingestuft wird, und welcher Bestrafungskategorie es jeweils zugerechnet wird, ist variabel. Es gibt Kulturen, die 'Kapitalverbrechen' übersehen, einfach, weil ihnen die Mechanismen der Überwachung und des 'enforcement' fehlen, und es gibt Kulturen, die Vergehen 'erfinden', weil es ihrer Konsistenz dienlich ist, und solche,

in denen Übertretungen eine Funktion haben, die über die Funktion des negativen Beispiels hinausgehen. Was den ersten Punkt betrifft, so ist vor allem an die relativ geringe Betroffenheit bei Mord in Aggregatskulturen wie die der Eskimo, aber auch der Navaho und Ojibwa gedacht. Von vergleichsweise zivilisierten Stämmen wie den Huronen, Mohawk, Onondaga und anderen kann behauptet werden, daß sie spitzfindig Eifersüchteleien, Trägheiten und Abneigungen ausnützten, um mit auferlegten Reparationen, des ökonomische System und mit stilisierten Versöhnungs- und Auseinandersetzungsszenen das soziale System in Gang zu halten. In solchen durchorganisierten Ethnien geschieht es auch, daß Bestrafung als Ausdruck eines einheitlichen Willens interpretiert wird, und daß Sanktionen so konzipiert sind, daß sie das Interaktionsnetz ausweiten.

Wenn soziale Mechanismen fehlen, ist oft der Mythos mit seinen Hinweisen auf die (Selbst)Zerstörung des Übeltäters und auf Strafen und Belohnungen übernatürlicher Provenienz, das einzige Regulativ, für soziale Konfliktsituationen. Die in die Erzählungen eingestreute Interpolation "it is said" oder "Manabus made it so" ist die letzte und entscheidende Referenz für den Wahrheitsgehalt und die Verbindlichkeit des Gesagten. Dies impliziert, daß nicht überall dort, wo eine übergeordnete Kraft als Ursprung und Garant der Ordnung angesehen wird, auch im Sozialbereich nach einem Zentrum zu suchen ist, von dem Gebote und Strafen ausgehen; allerdings wirkt der Glaube an eine solche nicht-menschliche Kraft verstärkend und bestimmend auf die Ansichten über die Rechtmäßigkeit und Berechtigung einer Machtkonzentration auf Erden ein. Die zuerst zurückgewiesenen, dann aber verbindlich akzentrierten Wehren eines

Miwatha¹, waren nur operational, weil es einen Kulturhelden und Vorfürer Daganawida gab und den Glauben an einen "Großen Geist, der alles überwacht".

Selbst bei den Stämmen, bei denen Macht an Personen oder Gruppen delegiert war, kann, außer bei den Natchez und Azteken, von einem logisch kohärenten Rechtssystem nicht die Rede sein. Der Mangel an Kohärenz hat jedoch kaum Auswirkungen auf den Bedeutungsgrad des 'Gesetzes' im Gesamtzusammenhang. Nach Ansicht der Kwakiutl ist das Gesetz weniger ein Ordnungsfaktor als ein übergeordneter Faktor, unter dessen Oberhoheit ihre Regelmäßigkeiten trophbar sind, weil sie als lösbar, selbstlöslich oder temporär gelten. Gesetz wird mit göttlichem Ursprung, Prominenz, Beweglichkeit, Allwissenheit, aber nicht mit Allmacht assoziiert:

In this way the Great Maker sent White Eagle to be the head of Pahto [in Mountain], to be the Law standing high for all the world to see. ... Facing the sunrise, the two young eagles sit at either side of White Eagle's topmost crown. San-we Tlak, the Sneaker, is on the right, toward the northland. Kay-no Klah, the Overseer, is at the left, toward the southland. They watch everywhere, go everywhere. Flying allover the world, they report to White Eagle all that is being done. Nothing escapes their sharp eyes.

Dem Supremat einer solchen umfassenden Gesetzlichkeit sind alle jene Vergehen untergeordnet, die als Urgrund menschlicher Schuld in Vergangenheit und Gegenwart angesehen werden, selbst wenn sie in der

¹ Miwatha wird als Gesetzgeber der Iroquois und eigentlicher Schöpfer der großen Lige angesehen.

² Diese Unregelmäßigkeiten sind in der Sozialstruktur und der sozialen Interaktion reflektiert, vor allem im Prestige einer Oberklasse, die ohne ein reelles Instrumentarium der Macht auskommen muß.

³ Ella E. Clark, *Indian Legends of the Pacific Northwest* (Berkeley/Los Angeles, 1963) no. 19 - 20.

aktuellen Situation als sozial funktional oder zumindest als nicht so verwerflich gelten, als daß sie sozialen Sanktionen unterworfen würden. Die im Mythos angedeutete, in der sozialen Realität offenkundige Ambivalenz der 'Gier' als Sünde und soziale Notwendigkeit enträtselt sich im Begriff der 'funktionalen Schuld'¹. Aus der Annahme, daß das Neue, das Geschäftene, stets auf Zerstörung und Verlust aufbaut, verstet sich die weitgehende Toleranz für Unzulänglichkeiten im sozialen Verhalten. Das Aufbegehren oder die Nonkonformität des Einzelnen bedarf keines einheitlichen Regulativs, weil es, wie der Mythos lehrt, entweder so stark ist, daß es Neuerung bedeutet, oder so wenig stark, daß es in der Konteraktion des unmittelbar Betroffenen neutralisiert wird. Die Gesellschaft verhält sich nach dem Beispiel der Götter: sie vertraut auf die Macht der Gegenseitigkeit! Dazu ein Beispiel aus dem Mythenschatz der Klickitat und Yakima-Indianer:

The Great Spirit saw all that happened. He did not try to help Pahto. "She deserved that punishment," he thought. "She deserved to lose her head because she destroyed the heads of Wakhshum and Plash-Plash. That will be the law. If people do wrong, they will be punished in the same way. ..."²

Dem Prinzip der Nicht-Intervention, das auf der psychologischen Prämisse der zu erwartenden Selbsthilfe des Verletzten beruht, steht die Indifferenz oder Distanz übernatürlicher Kräfte³ zur Seite, die lediglich Sünden, die unmittelbar gegen sie gerichtet sind, ahnden.

¹Übertretungen, nachfolgende Sanktionen, Läuterung und Kreativität als auslösendes Element eines besseren Lebens: diese Sequenz ist ein überraschend häufiges Motiv im Mythos der Nordwestküste.

²Clark, Indian Legends from the Pacific Northwest, p. 18.

³Als Parallelerscheinung auch die Indifferenz sozialer Kräfte.

Da es vorwiegend das Ritual ist, in dem sich Mensch und 'Gott' treffen, kommt es sehr häufig zu einer Pedanterie im zeremoniellen Gehen, die dank ihres zwingenden Charakters geeignet ist, sich auch im Verhalten des täglichen Lebens niederzuschlagen und somit auf die soziale Interaktion als Ganzes zurückzuwirken.

Eine Vorstellung, nach der Sanktionen nicht den Verursacher der Störung, sondern die rituale Einheit als Ganzes treffen, erleichtert und rechtfertigt die Ausweitung sozialer Überwachungen und Kontrollmechanismen. Da viele Primitive von der Annahme ausgehen, die Ursache sei im Verhältnis zur Wirkung unerheblich, und da sie eine Tradition kennen, nach der nicht der Einzelne, sondern die Familie oder der Clan als 'transgressing or avenging unit' zu bezeichnen ist, ist das Phänomen 'Kollektivschuld' und 'Kollektivstrafe' von verschiedenen Seiten gestützt. Im Zusammenhang mit einer Konstellation der undifferenzierten Einheitlichkeit angesichts des Übernatürlichen Anderen kann es dazu kommen, daß jede Art von Gebot und Verbot als Wollen einer nicht-menschlichen Kraft ausgewiesen wird. Man denke an die Pueblos, wo der religiöse Kodex die Zentralprobleme aller Lebensbereiche erfaßt, und die Führungsschicht ohne demonstrative Zurschaustellung ihres Machtpotentials auskommt. Oder an die Navaho, die keiner koordinierenden sozialen Kraft bedürfen, weil ihr Lebensrythmus und ihre Lebensäußerungen von der Motivation durch und der Reaktion auf nicht-menschliche Einflüsse bestimmt sind. Als Beweis für die Realität göttlich-übernatürlicher Zufriedenheit oder Unmuts werden die Phasen und Episoden der Fülle oder der Not und Armut, also die Phasen der Unordnung, in einem sonst ausgeglichenen, geordneten Universum herangezogen.

Der Zusammenhalt der Navaho über den Kulturkontakt hinaus, ist dem besonders glücklichen Umstand zu verdanken, daß auf Grund der räumlichen Zersplitterung des Stammes die ideationelle Gebotsstruktur nicht sozialisiert wurde. Bei der Gemeinschaft und Einheit konnte so jener durchwegs positive Aspekt verbleiben, der ihr auf Grund einer Mittlerrolle zukommt: i.e. ihre erlösende und schützende Funktion; im Zeremoniell als dem prägnantesten sozialen Ereignis werden Vergehen neutralisiert, oder ihre Konsequenzen werden entschärft. Die Macht der Gesellschaft besteht somit nicht in einer Potenz zu fordern oder zu strafen, sondern zu schützen.

3. Strafe: Unterschiede und Funktionen

Jede Kultur, zumal, wenn Exekutivorgane zu ihrer Grundausstattung gehören, wird eine Rationale für die Notwendigkeit einer Bestrafung von Transgressionen suchen und finden.

Abhängig vom jeweiligen relativen Wert von Person oder Einheit wird ein 'legalistisches' Vorgehen entweder mit dem Wohl des Einzelnen oder dem der Gesellschaft begründet. Die korrelaten Mechanismen und das Strafmaß sind nicht allein von der Schwere der Untat, ihrer Häufigkeit im kriminellen Gesamtkontext, von der Person des Täters und vom Charakter der mit der Beurteilung und Durchsetzung beauftragten Personen abhängig, sondern auch vom allgemeinen und situationsspezifischen Zustand der Kultur. Auf der Basis all dieser Kriterien entscheidet sich, ob ein Verhalten als Fehler, Laster, Vergehen oder Verbrechen eingestuft wird. Was in Betreff unseres Wertsystems als Diebstahl bezeichnet würde, kann, abhängig von der Einstellung zum Besitz, von den Lebensbedingungen,

von der präzisen Situation, als eine tolerierte, verzeihliche, unerlaubte, kriminelle oder sogar todeswürdige Tat gelten. Daß die Beurteilung und Aburteilung sich aus dem Zusammenspiel diverser Komponenten ergibt, zeigt sich daran, daß die Chippewa Tötung als eine gerechte Strafe empfinden, wenn ein Mann familieneigene Vorratslager (Caches) plündert, aber daß die ebenso armen, ebenso sozial unorganisierten Shoshone einem ertappten Dieb schlimmstenfalls Reparationen abverlangen.

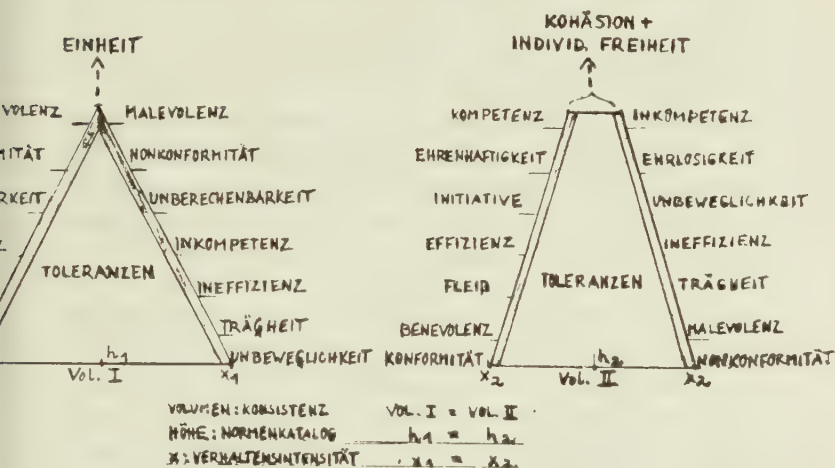
Dessenungeachtet können wir von einem konstanten Komplex ausgehen, in dem zusammengefaßt ist, was universell als Miß- oder Fehlverhalten betrachtet werden muß. Der jeweilige Belastungsgrad durch die überall diskriminierten Verhaltensformen: Mord, Diebstahl, Untreue, Unglaube, Lüge, Egoismus, und der korrelierte Toleranzgrad sind jedoch von Kultur zu Kultur verschieden. Dank dieser Modifikationen, zuzüglich kulturspezifischer Aberrationen und Vergehen, die als einmalig gelten können, sind legalistische oder informal-sanktionierende Systeme von einer Vielfalt, die der der Kulturtypen weitgehend entspricht. Von wenigen straff organisierten Kulturen abgesehen, war das Ordnungssystem der meisten nordamerikanischen Ethnien plastisch: Gerahmt durch eine Idee war es nie so pedantisch gezielt, daß es nicht Toleranzen und Freiräume gelassen hätte, die als Ausfalltor des Ungewöhnlichen und als Einfalltor des Neuen genutzt hätten werden können; die prinzipielle Freizügigkeit einer zweiten vorkommenden Variante, i.e. der Ordnung als Summe situationeller Regelungen, ist, wenn überhaupt möglich, ihrer Natur nach noch formbarer. Unter situationell, i.e. der Situation eines Menschen, ist in diesem Zusammenhang nicht so sehr dessen Position zu einem bestimmten Zeitpunkt sondern viel-

mehr an eine von ihm eingenommene Position im sozialen Raum gedacht: das würde beispielsweise bedeuten, daß das kulturelle Gebot des Fleißes so abgegrenzt ist, daß es den männlichen Sioux, den Cheyenne oder Kiowe nur in seiner Rolle als Jäger tangiert. Es versteht sich von selbst, daß die Tradition eines so reduzierten kulturellen Postulats die Anforderungen der weißen Eroberer an Pflichtgefühl und Fleiß, sowie das von ihnen gepredigte und vorgeführte Arbeitsethos, unverständlich und wie eine Beschränkung der Freiheit erscheinen ließen. Noch schwerer wog, daß die Gebots- und Verbotsstrukturen der Weißen auf Grund ihrer Kodifizierung bei Indianern den Eindruck der Unbeweglichkeit und Unfreiheit erwecken mußten.

Daß der Normenkomplex einer Primitivkultur nur in den seltensten Fällen den Eindruck der Willkür erregt, kommt daher, daß das uns vertraute Bild eines Netzwerks von logisch verknüpften Regeln durch eine Hierarchie von Bedeutungen und Bewertungen ersetzt ist, nach deren Muster Verhaltensformen sanktioniert werden. Die Metapher einer Pyramide scheint zur verdeutlichenden Darstellung dieser Hierarchie angemessen. Wenn beispielsweise an der Spitze der Bedeutungs- oder Wertungs-Pyramide Überleben steht, so dürfte das dichotome Paar Kompetenz - Inkompetenz mit Sicherheit in der oberen Hälfte der Bedeutungsskala rangieren, während Konformität - Nonkonformität von geringer Wichtigkeit sind, weniger Beachtung erfahren und ein geringes Maß von Gratifikationen, respektive 'Strafen' zu erwarten haben. Der Gesetzmäßigkeit einer durch die zentrale oder höchste Idee geschaffenen Rangordnung steht eine zweite zur Seite: die zu einem dichotomen Paar gehörigen positiven und negativen Sanktionen halten sich jeweils die Waage.

Um diese Behauptung eines Gleichgewichtsmechanismus zu stützen, seien Ethnien, wie die der Hopi oder Iroquois, angeführt, deren bedeutendste Errungenschaft und stets neu angestrebtes Ziel die Einheit ist. Nach der Auffassung der Iroquois ist der gewichtigste Beitrag zu diesem Ideal im Wohlwollen des Einzelnen zu suchen, demgegenüber die Malevolenz als gefürchtetste Barrikade anzusehen ist. Der Mythos, der Benevolenz mit Aufstieg, Entwicklung und Leben, Malevolenz mit Rückschritt, Verfall und Tod assoziiert, macht den Weg für eine äquivalente soziale Definition frei, nach dem dem guten Willen ein Höchstmaß an Lohn und Lob zusteht, während der Böswilligkeit die Sanktion des sozialen oder biologischen Todes droht. Ihre Nähe zur Pyramidenspitze bedingt, daß die Opposition des Positiven und Negativen direkt und unvermittelt ist und kaum Überlappungen zuläßt, wogegen eine relative Distanz Überwindung erlauben würde. Sobald die Zentralidee durch einen Ideenkomplex ersetzt wird, ist diese letztgenannte günstige Voraussetzung gegeben: die Folge ist, daß es sich eine Kultur erlauben kann, großzügigere Zugeständnisse an Mitglieder und Verhalten zu machen. Die Gewalt einer Kultur ist demnach nicht nur Zeichen einer Übergangsphase; sie kann auch signalisieren, daß sich die Gesellschaft unter nur einem verbindlich anerkannten Wert zusammengefunden hat. Das Vorkommen von Travestien¹ in 'liberalen' Kulturen kann deshalb auch nicht exklusiv als Ergebnis der persönlichen Unzufriedenheit oder Übersättigung interpretiert werden, sondern als kulturdienliches Medium der Überwindung einer Distanz zwischen dem Verbotenen und Erlaubten.

¹ Gemeint sind Verzerrungen kulturspezifischer Gebräuche, Mißbrauch sozialer Instrumente und Travestien der tatsächlichen Interaktionsmuster, n.e. 'Comox Marriage', bei der ein auf seinen wirtschaftlichen Vorteil mehr als bedachter Mann zeremoniell sich selbst heiraten kann.



Belohnung, Bestrafung, Beschimpfung, Lob, Vermeidung und Schmeichelei, all diese Mechanismen der interpersonellen und sozialen Regulierung haben Auswirkungen auf Objekt und Subjekt, auf Patiens und Agens. Die Psychologie der Sanktionen in Primitivkulturen ist nicht selten so, daß der Übeltäter zwar bestraft wird, aber durch die Strafe nicht so geführt wird, daß er in Zukunft unfähig ist sich mit der Kultur und ihren Intentionen zu identifizieren. Dazu kommt, daß häufig jene mit der Überwachung des geforderten Verhaltens und mit der Durchführung eines 'richterlichen' Spruchs beauftragt werden, deren Konformismus als noch nicht gefestigt und bewiesen angesehen werden kann. Bei den Plains Tribes waren dies vor allem die Jugendlichen, die man mit solchen Aufgaben betraute, und dies ganz bewußt und in der Hoffnung, daß ihr Tun sie zu einer Bindung an die Normen konditioniere. Auch die weißen Behörden suchten sich

in der Reservatspolitik diese Erkenntnis zunutze zu machen, und setzten eine sogenannte 'tribal police' ein. Die überwiegende, und vielleicht sogar insgeheim angestrebte, Folge waren jedoch Dissoziation oder interne Unruhen und Eifersüchteleien. Als eine von außen aufoktroyierte Maßnahme, die den ursprünglichen Kontext außer Acht ließ, versagte dieser Mechanismus der sozialen Kontrolle. Die wesentliche Problematik dieser 'policing-troops' bestand, ob-
 schon sie vielfach funktional waren, darin, daß sie von einem Großteil der Bevölkerung abgelehnt wurden. Sie waren funktional, weil sie sich nach Art der Zusammensetzung und der Aufgaben auf die Tradition (p.e. der 'hunting-police') stützten, und weil sie in einer Phase des Übergangs dem Streben der jungen Männer nach Aktivität und Ehre entgegenkamen. Sie waren disfunktional und dissoziierend, weil die gewonnene Ehre nicht mehr nach dem alten Muster umsetzbar war, weil keine periodische Entmachtung stattfinden konnte und es so zu einer Konzentration der Machtmittel in einer nicht voll-integrierten Gruppe kam. Was bei den in den Reservaten lebenden Plains Tribes, insbesondere den Blackfoot, dank der Persistenz des Alter- und Hauptlinienprestiges als gerade noch tragbar und erträglich gelten konnte, stellte für eine Vielzahl nordamerikanischer Ethnien eine Superimposition dar, die weder interpretiert noch einbezogen werden konnte. Ein gravierender Fehler der weißen Machthaber bestand zudem in einer Rekrutierung von Personen, die in Begriffen der jeweiligen Kultur nicht zur Ausübung einer Machtfunktion qualifiziert waren, oder in einer Installation von Ordnungskräften in Gesellschaften, die keine Macht- oder Autoritätsstrukturen gekannt hatten. Erschwerend kam hinzu, daß die Auffassungen darüber weit

auseinanderringen, was als bestrafenswerte Tat anzusehen sei, und welches Strafmaß angemessen sei. Außerdem bedeutete die Säkularisierung des Rechts für den Indianer in gewissem Sinne Entwurzelung, weil sie das Soll richtigen Verhaltens des Kontexts und damit der Verbindlichkeit beraubte. Es ist ein Kennzeichen von Übergangsphasen, daß es zu einem Ansteigen strafbarer Handlungen kommt; in einer Übergangsphase, die aus der Kollision zweier Kulturen kommt, bedeutet dies eine Summierung von Vergehen emischer und etischer Art.

Wie fest auch immer die Absicht war, die von außen herangetragenen Ansprüche abzulehnen, so mußte sich der Indianer doch mit ihnen auseinandersetzen: er mußte die Folgen der Mißachtung von Gesetzen tragen, sich arrangieren, wo er sich nicht adaptieren konnte, und nachahmen, was er nicht verstand. Dies war die Situation der Person; die der Kultur war noch schwieriger:

Primitives Recht wird nur mit dem Bekannten fertig¹, eine neue Kondition wird zuerst eine Serie sozialer Experimente auslösen, und erst später Änderungen im legalistischen System bewirken. Die durch den Kulturkontakt an den Einzelnen herangetragene Freiheit der Wahl, ist eine Herausforderung und Bedrohung für eine unterlegene Kultur. Auf Grund der 'Freiheit', die ihren Mitgliedern angeboten wird, und der Attraktion dieser Freiheit, versucht eine Kultur die Konformen durch Zwang noch stärker zu binden, die Nonkonformen, die sie in Normalzeiten abgestoßen hätte, jedoch durch Zugeständnisse zu halten. Wo Verbannung und Ausstoßung weiterhin funktional bleiben (Pueblos) wird der Versuch gemacht die Wünsche der verbleibenden Bevölkerung unter Verweis auf den Wert der Tradition und der Eigenständigkeit zu minimisieren. Das Diktat der Kultur wird auf die Dauer umso größere Ressentiments

¹Eine Ansicht Malinowski's.

zeitigen, je mehr Möglichkeiten der Einzelne hat die Relation der von ihm gebrachten Opfer zur konkomitanten Gratifikation an vergleichbaren Objekten zu messen. Unzufriedenheit macht dem schleichenden Kontinuitätsbruch ein Ende; der Phase der Beibehaltung der alten Sanktionsstrukturen mit Hilfe der Minimisierung von Wünschen oder der Maximisierung von Mitteln folgt unweigerlich eine Anpassung an die rechtlichen Gepflogenheiten der übergeordneten Kultur. In der Kollision nicht-kodifizierten und kodifizierten Rechts, ist das erstere auf lange Sicht stets der Verlierer, weil es als nicht-eigenständiges System vom Zusammenbruch oder Wandel jeder der mit ihr liierten Kulturprovinzen betroffen ist. Mittlerweile haben eine Reihe indianischer Stämme 'tribal courts' nach amerikanischem Muster ins Leben gerufen: dank ihrer Existenz ist es möglich dem amerikanischen Rechtssystem ein Äquivalent entgegenzusetzen, das es erlaubt, auf der Basis der Gleichberechtigung zu verhandeln; Stammesgerichte haben zudem eine Alibi-Funktion, weil sie nach außen Anpassung signalisieren, im Innern jedoch noch immer eine traditionsgebundene Rechtssprechung pflegen können.

Zur Institutionalisierung eines derartigen Defensivinstrumentes konnte es natürlich nur in Ethnien kommen, die sich ein gewisses Maß an Anhänglichkeit an überkommene Ideen und Werte - an Normen bewahrt hatten. Die Prozeßdauer des Bedeutungsschwunds der Normen war dort kürzer, wo Regeln so verfaßt waren, daß sie die den Einzelnen betreffenden Konsequenzen eines guten oder schlechten Verhaltens betonten; sie war länger, wo Regeln Teil eines ideationellen Systems waren, und wo sie von Situation zu Situation übertragen werden konnten. Selbst eine scheinbar so gezielte und doch kontextuell so abhängige Norm wie die der 'bravery' konnte unter bestimmten Bedingungen opera-

tional sein: die jungen Sioux p.e. wagten sich in die Welt der Weißen, weil 'weiß' mit feindlich assoziiert war¹. Die Grundhaltung betreffende Normen können kulturkonservierend sein, wenn sie exogene Einflüsse wertend absorbieren, sie könnten latent und unintentional akkulturationsfördernd sein, wie das Beispiel der Sioux zeigt; und sie können gleichzeitig kulturverstümmelnd und akkulturationshemmend sein: die Persönlichkeitswerte 'Bescheidenheit und Zurückhaltung' der Arapaho erwiesen sich als Faktoren der Stagnation im Innern und machten den Arapaho und seine Kultur unbeweglich und nach außen hin handlungsunfähig.

4. Formales - Informales Recht

Die Normen einer Kultur können anpassungsangemessen sein; sie sind aber nur in den wenigsten Fällen assimilationsangemessen, denn Assimilation verlangt nach mehr als nur einer Koinzidenz isolierter Regeln oder Regelkomplexe. Ausschlaggebend für eine fruchtbare Koinzidenz ist nicht allein deren identischer Stellenwert im Gesamtzusammenhang, sondern auch die Übereinstimmung der die respektive Norm fördernden und/oder durchsetzenden Kräfte. Als Kraft von hohem Einflußgrad ist in Primitivkulturen häufig die öffentliche Meinung anzusehen, die, unbeweglich und inert, wie sie ist, Druck ausübt, ohne zu verraten, wie sehr sie die Freiheit beschneidet. Wie das Beispiel der Pueblos zeigt, hat sich a) die (gelenkte

¹Luther Standing Bear erklärt in seiner Autobiographie, daß er nur in die Schule der Weißen ging, um tonfer zu scheinen. +

+Luther Standing Bear, My People the Sioux (Cambridge, 1928).

und reformte) öffentliche Meinung als Instrument in den Händen einer Autorität effektiver und resistenter gezeigt als b) ihre unorganisierte Variante¹, und langlebiger als c) eine Delegation der Sanktionsgewalt an eine Institution. Diese Dreiteilung muß jedoch noch modifiziert werden: Es ist richtig, daß ein übergroßer Ermessens- und Funktionsspielraum der in Personen oder Institutionen investierten Autorität, welcher sich über Zensur und Ausführung erstreckt, eine Kultur brüchig und anfällig macht. Dieser Gefahr kann selbst schon in Primitivkulturen durch Gewaltenteilung vorgebeugt sein, deren Kennzeichen das scheinbare Paradox der kohäsionsdienlichen Zersplitterung und die Neutralisierung von Energien, Aggressionen und Rachegelüsten ist. Man denke an eine Einrichtung wie die 'Crazy Horse Society' der Blackfoot, die als Sittenpolizei fungiert, die ihre Mitglieder aus allen Clans rekrutiert, und deren Satzungen es verlangen, daß im Verletzungsfall auch jeweils gegen den eigenen Clan vorgegangen wird, wenn es das Diktat des Ältestenrats verlangt. Was den zweiten Fall, nämlich die unorganisierte öffentliche Meinung betrifft, so kann sie bei unveränderten Konditionen über einen langen Zeitraum wirkungsvoll sein. Die vertikale² Undynamik des Informalen wird aber zum Vehikel der Desintegration, wenn etwa bei Bevölkerungszuwachs die Angst vor Schande, vor Spott und vor dem Ostracismus an Bedeutung verliert. Auch in den verschiedenen Pueblos zeigt sich heute

¹Unorganisiert bedeutet nach Sorokin (Social and Cultural Dynamics, p. 442): "... when the relationships and values are in an amorphous state, having no crystallization and no established patterns."

² Die durch diese Art der öffentlichen Meinung verursachten Bewegungen finden vorwiegend auf einer Ebene statt. Sie sind richtungslos.

eine Entwicklung weg vom Absolutheitsanspruch der Gesamtheit: die Initiatorrolle ist ihr entzogen, weil Autoritäten notgedrungen aufgehört haben so verborgen wie ehemals zu sein. Die Menge ist Zuschauer und nicht mehr Agens der sozialen Aburteilung und der Querschnitt ihrer Aversionen und Sympathien wird gleichsam repräsentativ von den clowns oder 'koshare' vorgeführt. Daß das Tun der Clowns noch immer aus der Meinung der Öffentlichkeit abgeleitet ist, zeigt sich daran, daß die Anprengerung nicht exklusiv Übeltäter, Sünder, Abweichler, Kriminelle betrifft, was für eine selektiert-legalistische Orientierung sprechen würde, sondern daß es sich, wie die Verspottung Alter, Häßlicher, Komischer, beweist, um die Negativ-Darstellung eines Desideratums handelt, um eine versuchte Bereinigung alles dessen, was in einer Gemeinschaft als belastend oder störend empfunden werden kann.

Auf Grund zeitlich distanzierter, hier insbesondere die Pueblos betreffender, Fallstudien, läßt sich die Behauptung aufstellen, daß das Formale immer die Domäne des Informalen zu erobern versucht. Es muß darauf hingewiesen werden, daß eine solche Gesetzmäßigkeit nicht als evolutionäre Sequenz 'informal - formal' verstanden werden soll, sondern daß es sich dabei um eine wiederholbare Ablösung handelt. Der Trend zum Formalen in den Pueblos zeigt sich in einer wachsenden Stilisierung und Typisierung der Sanktionen und in der Institutionalisierung der die öffentliche Meinung vertretenden und sogar ablösenden exekutiven Organe. In einigen Pueblos ist sogar die Anonymität der Züchtiger aufgehoben: In San Felipe übernehmen zwei sogenannte 'war captains' und ihre acht Helfer die Position der maskierten und daher mit der ganzen

Bevölkerung identifizierbaren Clowns der Tewas, Ildefonsos, Zuni oder Hopi. Ihre Funktion entspricht der der Clowns, weil sie ebenfalls überwachen und strafen, sie unterscheidet sich darin, daß diese Gesetzeshüter nicht 'stigmatisieren', daß sie nicht den Typ, sondern die deviante Person bloßstellen.

Es ist ein Vorzug der Ritualisierung, daß sie die öffentliche Meinung in allen ihren Aspekten des Klatsches, der üblen Nachrede, der Verachtung, der Verleumdung, gleichsam entpersönlicht und ihr damit den Stachel der Invektive, der gezielten, nur die Person und nicht den Typ meinenden, Beleidigung nimmt. A. Grove Day stellt das folgende Tlingit-Lied mit diesen einleitenden Worten vor: "A song of boasting [also] from the Tlingits, indulges in heavy slander."¹

Little Raven, I hate what you keep saying,
because you are a slave's son and can see nothing.
I hate to have you talk to me because you have spots
all over your face like a big sea cucumber and look
like a slave.

Wie in der Eskimokultur, in der ein öffentlich stattfindender Wettkampf der Schmähreden die mit Körperkräften auszutragenden Kämpfe ersetzt, so hat auch der verbale Angriff in den Ethnien der Nordwestküste neben der psychologischen eine soziale Funktion. Was die direkte Invektive einerseits und die Persiflage (im Südwesten) andererseits betrifft, so sind sie beide, wenn auch unterschiedlich enkodiert, institutionalisierte Regulative, deren Ziel die Auflösung im Gelächter ist. Das Bemühen um ein wertgerechtes Verhalten kommt jeweils daher, daß man fürchtet, verhöhnt zu werden; die emotionale Erleichterung ergibt sich daraus, daß man verhöhnt, was man fürchtet, und die einigende Kraft kommt aus dem Amüsement der Zu-

¹ A. Grove Day, The Sky Clears, p. 56.

² loc.cit.

schauer und aus ihrer Parteilichkeit für den Sieger. Diese Art des 'Humors' hat in Kulturen keinerlei Bedeutung, in denen der sozialen Angst mit anderen Lösungsversuchen begegnet wird: mit dem Zugeständnis der visionären Erfahrung, die für jedermann ganz die eigene ist, mit dem Reiz des Abenteuerlichen, mit verschiedenen Formen der Expressivität, wie die der Kunst, der öffentlichen Darstellung des Tragischen oder des öffentlichen Bekenntnisses, und dgl. mehr. Eine Kultur vom Tlingit-Typus ist der des Hopi (Pueblo)-Typus in fast allen Aspekten direkt konträr, selbst in der Art, in der Spaß und Spiel und Schadenfreude sozial ausgenützt und ausgewertet werden. In der Freiheit des sozialen Angebots der Mobilität ist es dem Tlingit erlaubt, Fehler und Schwächen offenzulegen, wo immer er auf sie trifft, und wann immer er sie erkennt; eine solche Freizügigkeit ist auf Grund des Harmonie-Gebots in der Kultur der Pueblos nicht vorstellbar. Der psychische Zwang einmal das zu sagen, was man denkt; Zweifel anzumelden, aufzubegehren, kann aber nie ganz unterdrückt werden: er findet einen Auslaß in stilisierten, periodischen Dramatisierungen; hier wird dann der gefürchtete Məssau'u (Feuergeist) ebenso geschmäht wie der, der den Mut oder das Unglück hat anders zu sein.

Schmähung und Ehrung verlieren an Intensität im Alltag, wenn sie im rituellen Kontext übersteigert werden: das Kollektiv ist keiner dauerhaften Empfindungen fähig: es akzeptiert, es weist ab, es vergißt, aber es liebt nicht, es haßt nicht und verzeiht nicht. Nur dort, wo Instrumente des Lobes und der Bestrafung differenziert und situationell eingesetzt werden, spielen Begriffe wie Schuld, Wiedergutmachung, Verzeihen, Mitleid und Verdammung eine Rolle. Nur dort

hat der Einzelne, an den ein Maßstab angelegt wird, die Chance von einer günstigen Beurteilung zu profitieren, oder es wird ihm die Möglichkeit einer Konteraktion gegen ein Verdikt zugestanden; er kann nach einem gerechten Urteil, nach einem Schiedsrichter verlangen, er kann sich loskaufen, sich unter den Schutz einer Autorität flüchten oder einen Protest anmelden. In anderen Worten, während die unpersönliche Kritik am Typ zur Passivität verurteilt, (eine Konstellation, wie sie bei den Pueblos vorliegt), erlaubt und fördert die Kritik an der Person die Aktivität des Betroffenen; in Kulturen der letztgenannten Art, etwa in den Plains Cultures, bei den östlichen Ackerbauern und den Mississippi-Kulturen existieren zwei Arten des Gesetzes stets gleichberechtigt nebeneinander, nämlich der positive soziale Druck und die negativen Sanktionen¹. Unter positivem Druck sind Affektionen, Privilegien, Ehrungen, Präferenzen zu verstehen, unter negativen Sanktionen der Entzug von Zuneigung und Ehre, und die Bestrafungen in Form körperlicher Mächtigungen und sozialer Distanzierung. Ein Übergewicht von Gebots- und Verbotsstrukturen gegenüber positiven Sanktionen läßt auf eine mangelnde Konvention hinsichtlich der Ziele und Wertvorstellungen oder auf eine kulturelle Übergangsphase schließen; auf jeden Fall ist es ein Beweis dafür, daß es nicht gelungen ist Stimulus-Situationen der Aggressivität abzubauen.

Wenn kein anderer Anlaß oder keine andere Empfindung so dringend ist wie eine exogen auferlegte Notwendigkeit zur Kooperation, ist Argwohn häufig ein Instrument der Interaktion und Gewalttätigkeit ein Instrument der Ordnung. Clark Wissler schreibt über die Algonkin:

¹Eine Differenzierung, die die Anthropologie den Sozialwissenschaften zu verdanken hat.

18.

"They tortured their own kind by fire and sword, chorned criminals to pieces and scattered them to the four winds. ..."

Argwohn als markantes Merkmal eines ethnischen Temperaments bedingt, daß Fehler, Schwächen und Versagen als gewollter Angriff auf den Nächsten oder die Gemeinschaft gewertet werden. Die Ute züchtigen ihre Führer, wenn sie erfolglos waren, und die Kiowa empfinden Ungehorsam als Provokation, der den solchermaßen Verletzten sogar in den Freitod treiben kann. Übertretungen der genannten Art sind schwerwiegend, weil sie nicht allein gegen eine Verhaltensnorm, sondern gegen einen essentiellen Wert verstoßen: im ersten Fall gegen den ethnischen Stolz der Ute, im zweiten Fall gegen die persönliche Ehre des Kiowa. Argwohn und ein ausgeprägtes, ja sogar übersteigertes Ehrgefühl finden sich für gewöhnlich genaart, und unter ihrem Primat verlieren andere Tugenden an Bedeutung. Der Vorschriftenkatalog ist kurz, weil sich das Verhalten eines jeden am Ehrbegriff und am Argwohn und an der Angst vor Verdächtigungen reguliert. Trotz eines effektiv geringen Toleranzbereichs kann der Eindruck persönlicher Freiheit gewahrt werden, und die Anweisungen der ethischen Indoktrination können dahin gehen, daß jeder sich auf sich selbst verlasse und für sein eigenes Schicksal verantwortlich sei. Es ist auch Paul Radin's Schlußfolgerung aus seinen Studien der Winnebago-Kultur, daß das ethische Ideal der Selbstsuffizienz und Selbstverantwortlichkeit, das Recht auf Persönlichkeit (realiter eingeschränkt durch den Argwohn), als Konkomitanten einer Konstellation betrachtet werden können, in der gemeinsame Unternehmungen ohne Identifizierung abewickelt werden.² Die Effizienz eines

¹ Clark Wissler, Indians of the United States (New York, 1966) p. 80.

² Paul Radin, Primitive Man as Philosopher (New York, 1957) p. 79.

solchen Systems reicht zwar soweit, daß es fähig ist gegen Regressionen einzuschreiten, nicht aber dazu, daß es positive Beiträge fortschrittlicher Art entwickelt.

Die Opposition ehrenhaft - unehrenhaft ist als Variante einer gut - böse Dichotomie zu verstehen, die einer individualistisch orientierten, wenig-integrierten Ethnie adäquat ist. Der geringen Konnotationbreite des Begriffs 'ehrenhaft' steht der weite Interpretationsspielraum um das Wort 'gut' entgegen. Dies mag einer der Gründe sein, daß im ersten Fall eine Kultur ohne eine Vielzahl von Erklärungen und Repräsentationen auskommt, und daß im zweiten Fall von einer Abundanz verbindlicher Regeln und gleichnishafter Beispiele die Rede sein muß. Der Gefahr einer Überlappung des Guten und Bösen und einer daraus folgenden Begriffsverwirrung, wird im Mythos durch die Einführung eines Helden und Antihelden anstelle nur einer archetypischen Figur vorgebeugt. An die Stelle des kultur- und unheilbringenden Trickster¹ tritt die Gestalt dessen, dem das gute Leben zu verdanken ist, und eine zweite Gestalt, die all das verursacht, was das Leben schwierig und hart macht. Der Kulturbringer ist für gewöhnlich überwiegend mit sittlich-herausheben, nicht-ethnischen Attributen behaftet, während der Antagonist vorzugsweise allzu menschlich ist und ein kulturspezifisches Negativverhalten an den Tag legt:

But there was a fool-dog among the Crows, a man with an evil spirit. He roamed about the village, doing harm to anyone he could harm. No one punished him, because he was a fool-dog and could not help it. Once when the Sun was away from his lodge on earth, the fool-dog visited it and abused his wife.

...
The Sun was so angry that he determined to destroy the entire Crow nation. ...²

¹ Paul Radin, *The Trickster - A Study in American Indian Mythology* (London, 1956).

² Clark, *Indian Legends from the Northern Rockies* 340-343.

Aus dem weiteren Kontext der hier zitierten Passage geht implizit die Bedeutung des Außenseiters für die Entwicklung der Kultur hervor. Unheilschaffend gefährdet er den Stamm - und befreit ihn von einer Favoritenrolle und der sie begleitenden Abhängigkeit: die Crow gewinnen durch seine Tat die Kraft zur Authentizität, nachdem sie durch ihn ein schönes, aber energieloses Dasein verloren haben. Auf Grund der Erkenntnis oder besser intuitiven Würdigung des Negativen erklärt sich die Existenz von 'outlets' und scheinbar unnötigen Schwierigkeiten, die sich eine Kultur mit der Erhaltung oder Toleranz von Außenseiterpositionen aufbürdet. An der Seite der meist latenten kulturellen Funktion des Bösen oder des Außenseiters, steht dessen häufig offenkundige soziale Funktion: er ist abschreckendes Beispiel, er ist unterhaltsam, er allein kann öffentliche Mißstände anprangern, und er illustriert eine Freiheit und Freizügigkeit, die eine Kultur erlauben sollte oder möchte, aber nicht kann. Menschliche Große als idealer Wert verlangt nach Kontrasten, und der Außenseiter bietet sich geradezu als Kontrast an, allerdings nur solange, wie er nur Grenzen überschreitet, nicht aber wenn er die Bindungen mit der Gesellschaft abbricht.

Außenseiter und Verbrecher

In Gesellschaften, die deutlich zwischen drei Persönlichkeitstypen unterscheiden, zwischen der Person, die dem Kulturideal nahe kommt, derjenigen, die am weitesten davon entfernt ist, und der unauffälligen, aber zahlenmäßig am häufigsten vertretenen Modeltpersonlichkeit, ist das Anderssein sozial definiert.

Seine Position und Behandlung ergibt sich aus den Antworten auf das Warum seines Soseins. Die Kiowa verachten die Gruppe der sogenannten 'clapons', weil sie annehmen, daß sie arm oder aufsässig sind, weil es ihnen an Selbstachtung und Rücksicht auf die anderen mangelt. Die Mehrzahl der Plains Tribes führen Abnormitäten (biologischer und sozialer Art) auf ein visionäres Erlebnis, also auf eine Fremdbestimmung, zurück, die den Einzelnen weitgehend der Verantwortlichkeit für seine Devianzen enthebt. Apologien und Statuszuweisungen sind Kennzeichen von Kulturen, in denen zusätzliche, nicht-'natürliche' Verluste in der Bevölkerungszahl eine Gefahr für das Fortbestehen und die Weiterentwicklung der ganzen Ethnie bedeuten würden. Unter die Domäne der Stilisierungen und stillschweigenden Duldung können jedoch nur Verhaltensformen und Taten fallen, die keinen offensichtlichen und langfristigen Schaden anrichten. Die Schadensbemessung, nach der Vergehen als schwer oder leicht eingestuft werden, ändert sich mit der Konfiguration und Konsistenz einer Kultur. Die auf Einheit bedachten Cheyenne sehen in der Ermordung eines Stammesgenossen ein Kapitalverbrechen, das nicht allein den Täter, sondern auch die Gemeinschaft, die einen solchen Mann hervorbringen konnte, ja den ganzen Stamm, stigmatisiert und verdirbt. Die Betroffenheit der Cheyenne kommt aus der Tatsache, daß sie die Gemeinsamkeit als Ergebnis des voluntaristischen Beitrags aller betrachten, und daß jeder Bruch die Gefahr der Ansteckung in sich trägt. Bei einer unter der Idee der Harmonie oder eines übernatürlichen Diktats zustande gekommenen Einheit erscheinen isolierte Disruptionen als reparabel. Mord wird nicht als Symptom oder Vorzeichen einer sich ausweitenden Verderbtheit gewertet, sondern als eine Episode,

die damit abgeschlossen ist, daß der Initiator beseitigt und/oder die Balance der Situation vor dem Verlust wieder hergestellt wird. Die Möglichkeit einer Wiederherstellung des Gleichgewichts impliziert, daß der Wert der Person als meßbar betrachtet wird. So kann es geschehen, daß in einer Ethnie die Tötung eines Mannes mit Reparationen gesühnt werden kann, deren Höhe an der 'Zahl der vergossenen Tränen' bemessen ist¹, oder daß ein Wertvergleich zwischen der Person des Täters und des Opfers zugunsten des Täters ausfällt und ihn straflos ausgehen läßt².

Der Komplex 'strafbare Handlung und Strafmaß' steht außerdem in engem Zusammenhang mit dem Siedlungsmuster und der Heterogenität oder Homogenität einer Kultur. Verständlicherweise können sich die Reglements des Verhaltens in von Raum und Menschenmaterial her dissoziierten Ethnien weniger mit der Überwachung des Lebenskontinuums als mit der Lösung von Konflikten in Krisen befassen. Demgemäß wirken Maximen, Sprichwörter, Doktrinen, Legenden und Mythen zusammen um das Denken und Fühlen auf Verlust- und Transformationssituationen hin zu lenken, so daß in der jeweiligen Situation die individuellen und kulturellen Absichten koinzidieren. Eine persönliche Krisensituation, sei es nun der Übergang vom Kind zum Erwachsenen, der Verlust durch den Tod eines geliebten Menschen, eine erlittene Ungerechtigkeit,

¹ Auf der Basis dieser Formel verlangten zahlreiche Stämme östlich des Mississippi Abfindungen bei Friedensschlüssen von ihren jeweiligen Gegnern und später auch von den Weißen.

² Hidatsa, Mandan, Yurok.

eine Untat, wird simultan als kulturelle Krise ausgewiesen, 'zelebriert', und durch eine früh indoktrinierte und internalisierte Vorstellung des Lebens 'als eines gewundenen, steilen Pfads' intensiviert. Während in dieser Konstellation Gefühlsäußerungen, ja sogar Violenzen und Selbstjustiz nicht nur geduldet, sondern erwartet und gefördert werden, versuchen stark integrierte Kulturen die Tragik und Härte des Lebens zu negieren, indem sie persönliche Krisen in der Sozialisierung der Einmaligkeit entheben. Ein durch eine Untat Geschädigter hat die Genugtuung zu sehen, daß das Kollektiv die Bestrafung übernimmt, wofür es jedoch als Tribut Vergessen und eine Wiederaufnahme der unverminderten Teilnahme am sozialen Leben fordert. Dilemma und Konflikt werden im Zeremoniell entdramatisiert; den unerwartet auftretenden Verlustsituationen werden Lebensweisheiten entgegengesetzt, die die Angebote und nicht die Restriktionen, die offene Zukunft und nicht die erfahrene, enge Vergangenheit, akzentuieren.

For one year I would cry. I was thoughtful for my old husband. Then father spoke with me. Then I was happy. I did not worry. My uncle desired it for me. "It is all right, niece. Do not cry. It cannot be helped. It is ever thus. Do not think of where you have come from, but rather look forward to where you are to go. ..." ¹ [Zuni]

Welche Unterschiede auch immer ein Vergleich der Proskriptionen und Präskriptionen erbringen mag, so besteht doch eine Gemeinsamkeit aller Primitivkulturen darin, daß sie keinen Platz und keine Verwendung für den haben, der versucht sich zu isolieren oder sich zurückzuziehen: ohne eigentlich ein Rebell gegen die Ordnung zu sein, ohne die Gesetze verletzt zu haben,

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 237.

wird er kategorisiert, dem Bekannt-Abnormen zugeordnet und nach dem jeweils korrespondierenden Muster abgeurteilt. Denn die Fähigkeit primitiven Rechts zur Expansion besteht nicht darin, daß es imstande wäre neue Gegebenheiten additiv umzusetzen; vielmehr ist es so, daß es das Neue in interpretierter Form den alten Einordnungen unterstellt. Aus dieser Haltung kommt die relative Unbeweglichkeit und Hartnäckigkeit angesichts grundlegend veränderter Situationen. Die Tradition der Präzedenzen ist bis heute im Reservat weitgehend unberührt geblieben:

... they always state a precedent which constitutes an ideal and a warrant for its continuance, and sometimes practical directions for the procedure, ...¹

Daß allen Ungereimtheiten, Zwängen und persönlichen Nöten zum Trotz das stammeseigene Recht und Gesetz starken Einflüssen von außen standhalten kann, liegt daran, daß das Wissen um und die Unterwerfung unter das normative System Ergebnis eines graduellen Prozesses der Internalisierung sind. Seine Kraft kommt aus der Verflechtung des Glaubens und des Wissens- und aus einer sozialen Tatsache, die Erik Erikson folgendermaßen charakterisiert.

Freud ... has also given us tools for demonstrating the fact that social life begins with each individual's beginning. These tools can be applied to the study of so-called primitive societies where child-training seems to be integrated with a well-defined economic system and a small, static inventory of social prototypes. Child-training in such groups is the method by which a group's basic ways of organizing experience, or what we may call group identity, is transmitted to the infant's early bodily experiences. ...²

¹Malinowski, Magic, Science, and Religion, p.88.

Das traditionelle 'Soll' hat dort vieles von seiner Verbindlichkeit beibehalten, wo Indianer sich dem Zugriff des Erziehungs- und Schulsystems der Weißen entziehen, wo sie interpretierend und redefinierend ihre Erfahrung von zwei Welten weitergeben. Daß es dazu nicht einer totalen Isolation und Repression des Fremden bedarf, zeigt sich sehr deutlich am Beispiel der Navaho.

V.

Enkulturation und Kulturelle Transmission

Unter Enkulturation¹ ist jener Prozeß zu verstehen, in dem der Einzelne lernt sich in seiner Kultur zu bewegen, zu agieren und sich als Teil einer Ganzheit zu verstehen. Der Begriff Enkulturation erfaßt mehr als Erziehung und Erzogenwerden: er meint ein sich auf ein Menschenleben erstreckendes Kontinuum einer Interdependenz von Einwirkung, Reaktion, Initiative und persönlicher Anstrengung; einer Anstrengung, vor allem deshalb, weil sich im Verlauf eines Lebens ständig neue Probleme stellen, zu deren Lösung die Kultur Richtlinien, aber keine Patentrezepte liefert. Doch auch das kulturell Bewährte und Erprobte muß immer wieder neu geübt werden, damit es nicht verlohrengeht, und nur der wird aus der Pflicht der Übung entlassen, der für die Kultur bedeutungslos ist oder bedeutungslos geworden ist. Das Ziel oder der prozessuale Endpunkt der Enkulturation ist die Einbeziehung der Person in die Gemeinschaft, das der Transmission ist es das Fortbestehen der Gemeinschaft, so wie sie ist, zu sichern. Die kulturelle Transmission ist also als Übermittlung des Wissens und der Orientierungshilfen von Generation zu Generation zu verstehen, wobei die Erfahrenen um ihrer Glaubwürdigkeit, Selbsterhaltung und Selbstachtung willen gezwungen sind, ihre Lehren zu leben; ein Vorgang, der ihre eigene Bindung an die Kultur stärker festigt als es eine bloße Loyalität ohne exemplarische Verpflichtung zu tun vermöchte.

¹In den dieser Einleitung folgenden Passagen wird zur Verdeutlichung und Vereinfachung das Wort Enkulturation so gebraucht, als handle es sich um ein Instrument. Das den Begriff ebenfalls auszeichnende Vorwörtliche und Operationelle wird weitgehend außer Acht gelassen.

Es sind jedoch nicht allein die Menschen einer Ethnie, die Träger der Vermittlung und Übermittlung sind: jeder Kulturaspekt, die Sprache, die ökonomischen, sozialen, religiösen Muster, sie alle haben Modellcharakter und bilden bleibende Anhaltspunkte für Haltung und Verhalten. Deren Fähigkeit als Code ist überwiegend latent und hat daher nicht den effektmindernden Beigeschmack des gewollt Zwingenden. Es kann sein, daß in einer Kultur so sehr auf Regulierung verzichtet wird, daß lediglich eine, allerdings kulturell selektierte, Form des jedem Menschen Verfügbaren als Verhaltensdirektive ausgewiesen wird:

At the heart of the Maricopa culture was the dream experience. It was the one thing of which they constantly talked, the significant aspect of their life as they saw it. ... Dream experience was at the bottom of all success in life, and as such their constant preoccupation. Learning was displaced by dreaming. ...¹

V.1.1 Konditionierung durch Erziehung

Es versteht sich, daß die Erziehung des Kindes ein vorrangiger und beherrschender Aspekt der Enkulturation ist, denn nur auf der Basis früher Internalisierung ist die Konsistenz und der Fortbestand einer Kultur gesichert. Gerade in dieser frühen Phase, in der Anstoß und Durchführung noch einander unvermittelt folgen, ist es möglich, die Bedürfnisse des Einzelnen nach dem Muster der Gruppenerfordernisse zu beschneiden. Der Schmerz des Entzugs ist geringer als im Erwachsenenalter, und das Angebot an Gratifikationen kann verhältnismäßig niedrig gehalten werden. Das

¹Leslie Spier, zitiert in:
Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.44.

ständig Gesehene, Erlebte und Geübte hat Suggestivkraft.

Die Grundkonstellation einer Kultur ist ablesbar an den Lernzielen, den Methoden und Medien, die in der Erziehung Verwendung finden; die an die Mitglieder einer Kultur herangetragenen Erwartungen sind bereits in dieser ersten Zeit der Einbeziehung erkennbar. Zuweilen kann sogar von einer Identität der Erwartungen für alle Lebensalter die Rede sein. Florian Znaniecki stellt dazu fest:

In some tribal societies, "abnormal" behavior of small children, even of infants, was considered evil; and they had to be killed just like adult criminals, while in other tribes a child was not expected fully to conform until he became an active participant in adult culture.¹

Die kulturellen Gepflogenheiten können schon hier dahingehen, das Kind, wie später den Erwachsenen, zu belasten oder zu entlasten, ihm einen Versuchs- und Irrtumsprozess abzunehmen, oder es kann darauf bestanden werden, daß der Einzelne frühlernt, sich allein zu bewähren, zu experimentieren oder sich durchzusetzen. Auch die von den Behavioristen als 'konditionelle Reaktionen' bezeichneten Äußerungen, wie Angst, Verachtung, Hochachtung, Respekt, Überheblichkeit, werden bereits in der Kindheit kulturgerecht 'gestaltet'. Neben der Anweisung, Unterweisung, der bewußt eingesetzten Demonstration und dem Angebot dessen, was an Orientierungshilfen vorhanden ist, sind es vor allem Beobachtungen und Entdeckungen von seiten des Kindes, die sein später deutliches Ja zur eigenen Kultur, seine etwaige Indifferenz oder sogar Ablehnung entscheidend beeinflussen. Sehen wir vom Fall psychogenetischer Störungen ab, so wird sich Indifferenz

¹ Florian Znaniecki, *Cultural Sciences/Their Origin and Development* (Urbana, 1963) n. 334.

oder Ablehnung aus Ungereimtheiten zwischen dem projizierten Modell und dem vorgelebten Verhalten ableiten, nicht aber aus Exzessen, Restriktionen oder 'Ungerechtigkeiten', die kulturelle Charakteristika in Idee und Tun sind.

Es ist möglich, daß der Einzelne, seiner Veranlagung gemäß mehr Bindung oder weniger Engagement wünscht, als es das soziale Muster vorschlägt und bieten kann: seine Enttäuschung wird sich aber dann gegen Personen und Institutionen, nicht gegen die Kultur richten. Generell sind die Bedürfnisse eines Eskimo, Shoshone oder Chippewa nach Interaktion so gering gehalten, daß er unfähig wäre sich ohne weiteres in einer integrierten Kultur zurechtzufinden; die Bedürfnisse eines Hopi dagegen sind in dieser Hinsicht so ausgeprägt, daß er in einer Horde oder in relativer Einsamkeit verkümmern würde. In Aggregatethnien ist Lernen, das eine Anpassung mit dem Ziel der Integration anstrebt, nicht nur nicht funktional; es ist dem Bedürfnis und der Fähigkeit zum Überleben direkt konträr. Eine mit einer nur extern-unverbindlichen Anpassung befaßte Indoktrination bei auf Einheit bedachten Ethnien müßte dagegen als kulturfeindlich und disfunktional betrachtet werden.

Von der Bedeutung und Funktion der erlernten Anpassung für den Vorgang der Akkulturation und Transkulturation wird später die Rede sein. Soviel sei jedoch vorausgeschickt, daß eine erlernte, das Eigeninteresse betonende Anpassung unschwer vom kulturellen Kontext lösbar ist und Neuorientierungen nicht verhindert. Sie ist jedoch selbst unter günstigen Bedingungen selten in eine bedeutungshafte Form der Zugehörigkeit umsetzbar. Eine identifizierende Anpassung konditioniert zu einer langfristigen Abwehr des Fremden;

nach Ablauf einer gewissen Zeit kann jedoch das erworbene Gefühl für Zusammengehörigkeit auf eine als kongeniel empfundene Gemeinschaft übertragen werden: hier fehlt jedoch die Effizienz in der Nachahmung des bisher Unbekannten, wie sie bei utilitaristisch-hedonistischen Anpassungen die Regel ist. Dies liegt unter anderem daran, daß eine mit latenter Enkulturation vertraute Person sich nur schwer an gezielte Normen, offenkundige Signale und Zeichen zu gewöhnen vermag. Wie bereits am Beispiel primitiver Kulturen festzustellen ist, nimmt der Stellenwert der latenten Enkulturation in dem Maß ab, in dem die bewußte Formulierung von Lernzielen an Umfang gewinnt: dieser Wandel vollzieht sich simultan zu einer Bewußtwerdung des Werts und der Ziele einer Kultur. Je expliziter die Richtlinien sind, desto mehr werden Tradition, Folklore, Mythos, Folkways, zu Medien, zu Verhaltensvorbildern, die, wenn sie genügend ausgeschöpft sind, in den Bereich des Unterhaltenden gedrängt werden und nur noch den Reiz des Vergangenen haben. Daraus ergibt sich eine weitere Modifizierung hinsichtlich der Akkulturationsbereitschaft: mit der Kompartimentalisierung von Teilbereichen ist der Anfang zu einer endogenen Kulturkritik gemacht, die sich durch ein zusätzliches Angebot von außen desintegrierend ausweiten kann.

Einstellungen zum Kind

Wie unterschiedlich auch immer die kulturellen Haltungen gegenüber dem Kind und dem Heranwachsenden sind, so gibt es doch eine Universalie der Grundkonstellation Kind - Erwachsener: von beiden Seiten wird ein bestimmtes Verhalten erwartet; die Abhängigkeit des Einen weckt Empfindungen der Verpflichtung,

der Verantwortung, der Macht und Überlegenheit oder der Affektivität. Die kulturellen Divergenzen beginnen aber schon in der Auffassung, ob das Kind als Belastung oder als Bereicherung zu betrachten sei, ob seine Existenz einen Beitrag zur Gemeinschaft als Ganzes stellt oder als eine Addition zu einer Kerneinheit gelten kann. Die ökonomische Komponente ist hier insofern von Bedeutung, als sie bestimmt, daß in einer unwirtschaftlichen Umgebung nur das Kind, dessen Subsistenz für die Zukunft gesichert erscheint, überleben kann und darf; sie determiniert jedoch nicht den Status des Kindes im sozialen oder emotionalen Zusammenhang. Für die Eskimo stehen Kinder bedeutungsmäßig im Zentrum der Familie, aber jene werden getötet, die verkrüppelt, schwach oder abnorm sind. Die Shoshone betrachten den Nachwuchs als Belastung, und sie schätzen eine Frau besonders, wenn sie unfruchtbar ist. Da für beide Ethnien Söhne und Töchter keine Versicherung für das Alter bedeuten, muß die Kinderfreundlichkeit der Eskimo mit ihrem Glauben an Reinkarnation in Verbindung gebracht werden; eine gewichtige Rolle dürfte zudem auch das besondere Muster der Arbeitsteilung spielen, nach der in der Eskimokultur jeder und jede Person brauchbar ist. Es ist verwunderlich, daß in Ethnien, in denen die Institution Ehe häufig bestenfalls fragil zu nennen ist, das Problem der Illegitimität eine bedeutende Rolle spielen kann. Armut und die Frage, wem die Belastung zufallen wird für Mutter und Kind zu sorgen, sind erhebliche, aber nicht entscheidende Komponenten einer entsprechenden Ablehnung der Promiskuität. Außereheliche Zeugung kann ein Verstoß gegen die Ordnung einer festgefügtten Sozialstruktur sein: sie kann aber auch als Bruch ethisch-moralischer Vorschriften interpretiert sein, deren Gültigkeit

durch weltanschauliche, nicht aber spezifisch religiöse, Glaubenssätze gestützt ist. Weder die soziale Tatsache der Familie als zentrale und selbstgenügende Einheit, noch die ökonomische Tatsache begrenzter Ressourcen lösen eine Entstehung strenger Sexualtaboos aus, sondern es sind, wie das Beispiel der Cheyenne zeigt, Ansichten über ein begrenztes Energiepotential in der Welt im allgemeinen, verstärkt durch die obengenannten 'faits sociaux et faits économiques', die diese Taboos zu einem prominenten Teil der Gebots- und Verbotsstruktur machen. Das sozio-ethische Postulat der Enthaltensamkeit und Keuschheit und die extrem harten Sanktionen für dessen Übertretung in der Cheyenne-Kultur leiten sich aus einer entropieähnlichen Anschauung ab, die den Menschen, die Natur, die ganze Welt ein- und derselben Gesetzmäßigkeit eines Verschleißes der Kräfte unterworfen glaubt. In Einklang damit wird verlangt, daß Paare ihre soziale Gesinnung dadurch unter Beweis stellen, daß Kinder in angemessenen Abständen geboren werden und für die Erhaltung und Zukunft eines jeden gesorgt ist. In gewissem Sinne ist dies die Forderung einer Kultur, die nicht violent genug ist (wie etwa Eskimo, Ojibwa, Shoshone, Ute oder Loucheux), zu töten, und die das Ideal der Kraft auf humanere Art aufrechtzuerhalten sucht als in der Ausmerzung der Schwäche. Eine Kontrolle des Bevölkerungswachstums kommt der Ethnoenergie zugute. Es ist aber schwer zu entscheiden, ob die Kontrolle des Wachstums als Ursache für den Bedeutungszuwachs der Person, oder eine grundlegende Anschauung vom Wert der Person als Ursache für das Vorhandensein einer erwünschten und geforderten zahlen- und stärkemäßigen Kontrolle anzusehen ist. Am Fall der Cheyenne, Arapaho und ihnen verwandter Ethnien läßt sich eine unverhältnismäßig starke Tendenz zur Bedeutungsaufwertung der Person demonstrieren, angefangen mit einer in Primitivkulturen seltenen Assoziation von Name und

Tet in Geschichte und Gegenwart, und ferner an einer Sozial- und Zeremonialteilnahme, in die jeder als Individuum einbezogen ist, und in der nichts stellvertretend geschieht: im großen "arrow ceremonial" ist jeder, ob Kleinstkind oder Greis, angehalten an den Paraphernalien vorbeizuziehen, seinen 'Obolus' und seine Respekterweisung zu entrichten, damit die Gemeinschaft und der Einzelne keinen Schaden nehme.

Gemeinhin beginnt eine deutliche Differenzierung zwischen Jungen und Mädchen erst zu dem Zeitpunkt, a dem mit der Vorbereitung auf zukünftige Aufgaben begonnen wird. Eine Ausnahme von dieser Regel ist der einmalige Akt der Namengebung, der aber nicht überall als einschneidendes Ereignis zelebriert wird und ganz selten als Beginn einer Distinktion gewertet wird: die Situation ist in vielen Ethnien ähnlich wie bei den Blackfoot, die zwischen männlich und weiblich nur durch die Anhängung eines Suffixes unterscheiden und die Erstnamengebung nicht in Form eines Kultus sondern einer familieninternen Feier begehen. Sonderfälle sind die bereits erwähnten "protective and powerful names" der Zentralalgonkin, die frühen sprachlichen Barrieren zwischen Jungen und Mädchen bei den Yana und anderen kalifornischen Indianern, und die Mädchen-Tötung bei den Loucheux, die unter dem Vorwand geschieht, daß das Leben für Frauen hart sei, und man ihnen somit ein glückloses Leben erspare. Im Zusammenhang mit der Einstellung zum Kind und der ihm zukommenden Behandlung, ist dessen Schichtenklassifizierung von Interesse. Bei nomadisierenden Völkern gehören Kleinkinder, Alte (auch Schwache) derselben Kategorie an und erfahren eine weitgehend identische und analoge Behandlung. Kinder, die bereits imstande sind einen Arbeitsbeitrag zu leisten, werden zur

Gruppe der Erwachsenen gezählt und genießen deren Freiheiten, meist jedoch ohne deren Restriktionen. In seßhaften Ethnien ist 'Kindsein' für gewöhnlich ein Zustand, der mit nichts anderem vergleichbar ist, und der selbst mit ganz spezifischen Haltungen von seiten des Übernatürlichen bedacht ist. Klassifizierungen können aber auch so eigenartig sein wie die der Papago, die Krieger und ungeborene Kinder ein- und derselben Gefahrenzone zuordnen: beide sind gleichermaßen der Drohung ausgesetzt von der gefürchteten 'Komotan'-Krankheit befallen zu werden. Es ist anzunehmen, daß diese Ansicht sehr viel damit zu tun hat, daß Muß-Relationen mit dem Stigma des Gefährdeten behaftet sind; denn ein Krieger ohne Kontrahent ist statuslos, er ist in gewissem Sinne ebenso abhängig von der Existenz eines Feindes wie das Kind von der Mutter. Dazu kommt, daß die Fokussierung der "Befürchtungen für" im allgemeinen darauf hinweisen, welche Gruppen im Zentrum des öffentlichen und kulturellen Interesses stehen: hier z.B. werden Nachwuchs und Krieger als Garanten des Fortbestehens angesehen.

3. Freizügigkeit und Grenzen

Die Ungleichgewichtigkeit der Befürchtungen für (oder vor) bestimmten Menschengruppen ist ein Indikator dafür, daß selbst in weitgehend homogenen, egalitär erscheinenden Gruppen Bedeutungsbewertungen angestellt werden. Diese Tendenz macht sich auch auf dem Sektor der Erziehung bemerkbar. Selbst in Horden findet eine Einübung zur relativen sozialen Bedeutungslosigkeit oder Prominenz hin statt, wobei gelegentlich ein bestimmendes Element darin zu suchen

ist, ob die Eltern oder Erzieher als Schlüsselfiguren der Transmission und die Kinder als Schlüsselfiguren der Rezeption betrachtet werden können oder nicht. Sehr häufig ist es eine sehr frühzeitig am Kind feststellbare 'Begabung', die eine andere als die modale Erziehungsmethode auslöst. Ein relativ einheitliches Angebot der Wege zum Wissen ist Kennzeichen von Kulturen, die ohne ausgeprägtes Spezialistentum und soziale Hierarchien auskommen, aber auch von jenen Ethnien, in denen Rangordnung und soziale Mobilität sich nicht widersprechen. Eine Zwischenstellung ist dort eingenommen, wo Gleichheit betont wird, Spezialistentum aber zur sozialen Realität gehört: die traditionell in einem Clan oder in einer Familie überkommene Beschäftigungsart ist hier ein "Dorf", das nicht mit Privilegien verbunden ist, und auch an andere, nicht familiengebundene Mitglieder der Gruppe weitergereicht werden kann. Im Gegensatz zu Ethnien mit sozial gestuften Hierarchien gibt es in den bisher genannten Fällen stets eine Medialtextur (von der Funktion her vergleichbar mit der öffentlichen Meinung) oder eine Medialstruktur (etwa eine 'self-effacing authority'), die für die Einheitlichkeit des Enkulturationsergebnisses sorgen. In hierarchisch geordneten Ethnien ist keine derartige Allgemeinausrichtung vorzufinden. Vater und Mutter oder 'Lehrer' vermitteln ihr Wissen und perpetuieren damit ihren eigenen Status. Bei den Skagit ist diese Art der Übermittlung so ausgeprägt, daß sogar die visionäre Erfahrung in ihrem Sinne gelenkt wird. Der Extremfall einer Erziehung zur (zeitlich begrenzten) Inferiorität ist an der Nordwestküste zu vermerken. Hier werden Kinder armer Familien den Häuptlingen gleichsam als Hofnarren zur Verfügung gestellt,

als Kompensation für eine Zeit der Demütigung fallen ihnen wirtschaftliche Vorteile zu, die ihnen und ihrer Familie auf lange Sicht zugutekommen und eine Aufwärtsbewegung auf der sozialen Leiter garantieren. Nirgendwo sonst gehört Dissimulation so sehr zum Bild der expressiven Kultur im allgemeinen und der Initiation im besonderen wie in diesen auf der Dichotomie 'unterlegen - überlegen' basierenden Kulturen. Die soziale Elite gibt vor, ihren Status mit Leiden erworben zu haben: ihre jungen Männer sind angehalten sich einem scheinbar grausamen Ritual zu unterziehen. Für die übrige, sozial unsichtbar bleibende Jugend mag es eine gewisse Befriedigung sein, daß sie sich nicht einer Initiation zu unterziehen haben, aus der ihre zukünftigen Führer angeblich fast ihrer Sinne beraubt in die Gemeinschaft zurückkehren.¹ Der angebliche Einfall des Dämonischen qualifiziert sie zur Mitgliedschaft in den sogenannten "cannibal societies" und damit zur Machtausübung. Allerdings muß einschränkend hinzugefügt werden, daß der Glaube an diese durch das Dämonische erworbene Kraft und die durch sie zustandegewordene Befähigung und Berechtigung zur Macht schon vor der Begegnung mit der Welt der Weißen ins Wanken gekommen war. Trotzdem blieb dieses 'Spiel' lange Zeit funktional, weil die Erinnerung an überzeugende oder schlechte 'schauspielerische' Leistungen bei der Initiation in diesen auf den dramatischen Effekt bedachten Kulturen Machtsprüche zu bekräftigen oder aber zu reduzieren vermochte.

¹ Dieses Ritual der Nordwestküstenstämme nimmt Bezug auf eine Zeit der Hungersnöte und des Kannibalismus. Die jungen Adligen mimen Besessenheit und Befallenheit vom Geist des Kannibalismus, gebärden sich, als seien sie wahnsinnig geworden, und werden erst durch eine erneute Kontaktaufnahme mit der Gesellschaft 'erlöst'.

Eine, wie die französische Kulturanthropologie sie bezeichnet, 'possession démonique' kann kulturspezifisch als Pendant einer 'possession bénéfique' ausgewiesen sein, sie kann aber auch als ein selbstständiges, in keiner Weise mit dem zweitgenannten verbundenes, Phänomen gelten. In der überwiegenden Zahl der Plains Tribes werden Jugendliche, die auf die Suche nach einem Schutzgeist entlassen werden, vor falschen und malevolenten Kräften gewarnt, die die sogenannte 'power quest' in ihrem Sinne nützen könnten. Die mit dieser Warnung verbundene Vorstellung geht dahin, daß derselbe Weg zu direkt konträren Ergebnissen zu führen vermag. Bei den Cherokee dagegen kann eine 'power quest' zwar erfolglos oder erfolgreich sein, nie aber verderbenbringend; Hexerei als extremste Form der Malevolenz ist Ergebnis einer intentionalen Erziehung, in der faktisch eine Familientradition weitergeführt wird. Die Suche nach einem Schutzgeist wie auch die Suche nach dem Dämonischen ist von unterschiedlichen, aber recht pragmatisch orientierten Unterweisungen verbunden, die im ersten Fall Regeln zur Bewältigung des Alltagslebens, im zweiten Fall Regeln zur Bewältigung und Ausnützung von Brüchen und Ungereimtheiten im Leben betonen.

v.1.4. Sozialisierung und ihre Epiphanomene

Ein Zusammenhang mit dem Status der Eltern und dem der Kinder ist jedoch nicht allein im Element der Übermittlung und des Erbes gegeben, sondern auch in einem sozialen Mechanismus, in dem Kinder quasi als Informationsträger benutzt werden. Wo Gebote des Verhaltens Selbstdarstellungen verbieten oder auf vereinzelte Situationen beschränken, können Eltern

zur Verbreitung des von ihnen Erreichten, ihrer Taten, ihres Reichtums oder auch ihrer Intentionen durch das Medium 'Kind' ein Signal an die Gesellschaft senden. Ein Sioux, der ehrenhaft verwundet wurde, schenkt seinem Sohn einen roten Pfeil und Bogen und stellt so eine persönliche Bindung her, weil er den Sohn in seine Tat einbezieht; mittels der materiellen Gabe verweist er den Sohn auf den Wert einer kulturell erwünschten Tugend, und macht die Gemeinschaft mit seiner Tat bekannt. Nicht selten wird auch ein Ereignis im Lebenszyklus des Kindes zum Anlaß genommen, um eine soziale Pflicht in prägnanter und unvergesslicher Weise zu erfüllen.

Expectations in social situations are ...
neither single-valued nor are they independent
of social processes taking place in society at
large.

In Einklang mit dieser Aussage kann behauptet werden, daß Verhaltensweisen der eben angeführten Art nicht allein Signalcharakter haben oder ausschließlich angelegt sind 'Profite' zwischen den beiden Hauptaktanten zu verteilen; ein dritter Nutznießer ist stets die Gesellschaft oder Teile dieser Gesellschaft. Ganz deutlich wird dies an den Beispielen, in denen eine overt soziale Funktion erfüllt wird. Stolz und soziales Diktat veranlassen den Vater eines erfolgreichen jugendlichen Jägers (Sioux) einem alten Menschen Geschenke zu machen, die dieser mit Sicherheit nicht oder nicht in gleicher Höhe zurückerstatten kann. Trotzdem kann den Verbalisierungen der Sioux zufolge in diesem Fall von einem Gleichgewichtsmechanismus die Rede sein, weil Empfindung (Freude) gegen Empfindung getauscht wird, und weil das

¹Hamza Alavi, "Peasant classes and primordial loyalties", Journal of Peasant Studies, 1 (1973) n. 2.

Geschenk nichts weiter ist als ein Zeichen dieses Austausches. Als Ausdruck eines ebenso gelenkten und doch individuierten Wohlfahrtssystems kann auch die Einrichtung eines 'Ghost Lodge Tent' nach der Geburt eines Kindes betrachtet werden: Waisen und Arme werden verköstigt und bekleidet, und ganz im Sinne einer Vielwertigkeit der sozialen Erwartungen, kann der Mann, der als 'sponsor' zu bezeichnen ist, seinen Reichtum im rituellen Kontext zur Schau stellen ohne sich verächtlich zu machen: die Gruppe gewinnt Einblick in seine Vermögensverhältnisse - eine für den sozialen Frieden nötige Maßnahme - und ist gleichzeitig für eine gewisse Periode der Sorgen um die Subsistenz ihrer Marginalfiguren enthoben. Die mit der Freude am Kind und an seinen Fortschritten und Erfolgen verbundenen Aktionen sind also kulturangemessen, vor allem dort, wo der Allgemeinheit der Einblick oder vielmehr der Eingriff in die familiären Erziehungsmethoden verwehrt ist. Denn nur so ist es möglich Fehlverhalten auf direkte Weise zu sanktionieren.

Wo Loyalitäten und Anhänglichkeiten weit gestreut sind, bedarf es der ritualen Ereignisdarstellung und ihrer die soziale Kohäsion betreffenden Begleiterscheinungen nicht. In dem Maß, in dem Erziehung zur Einflusssphäre einer Vielzahl von Personen wird, gelten Kindsein und Erwachsensein als Qualifikationen für das Leben in zwei unterschiedlichen Welten. Die allgemeine soziale Regulierung findet exklusiv in der Welt der Erwachsenen statt und geschieht nie über das Medium 'Kind'. Die Bindungen über die Grenze hinweg sind nicht nur gestreut, sondern an Intensität vermindert. Eine solche Erscheinung könnte als Kennzeichen von Systemethnien er-

mittelt werden. Es liegt also nahe, daß im Zusammenhang 'Erziehung - Bindung¹ - Anhänglichkeit' eine taxonomische Unterteilung nach Aggregatskulturen, Amalgamskulturen und Systemkulturen hilfreich ist.

1.5. Engagement und Disengagement

In Aggregatsethniken ist die Gefahr einer Fehlinterpretation und Verwechslung von Anhänglichkeit mit Abhängigkeit besonders groß. In Einklang damit zielt die Erziehung bei Eskimos, Shoshones oder Ojibwas darauf hin, bei Kindern kein Gefühl der Unterlegenheit gegenüber den Erwachsenen aufkommen zu lassen; mit diesem Mechanismus soll das Beieinandersein möglichst reibungslos gestaltet werden, er soll eine frühe Selbstsuffizienz hervorrufen - und zum unvermeidlichen Bruch in späteren Jahren konditionieren. Das zu erwartende Disengagement wird eingeübt, und zwar nicht allein in Form von Aktivitäten, wie sie Erwachsene auszuführen haben, sondern auch in einer meist im Spiel vermittelten psychischen Konditionierung. Ethnologen berichten von Spielen, in denen ein Kind eine alte, blinde Frau darzustellen hat, mit der die anderen ihren Spott treiben, wobei heftige Verbalinjurien das Vorgehen beider Parteien kennzeichnen. Hier wird gewissermaßen durch das Erlernen einer gefühlsmäßigen Härte in Aktion und Reaktion die Grundlage für die Fähigkeit zum Überleben gelegt. Bestärkt durch mythische Vorbilder und der im Mythos beschriebenen 'glorreichen Untat' sieht der Eskimo kaum einen Makel in Härte und Egoismus. Der Glaube an einen 'mort féconde'² hat in

¹Das Wort Bindung ist vorzugsweise als Äquivalent des englischen 'bonding' zu verstehen.

²Unter mort féconde ist generell jene Konzeption zu verstehen, nach der Tod und Tötung das auslösende Element eines neuen und vielfältigeren Lebens sind.

vielen Kulturen zu Grausamkeiten geführt, die vor allem im rituellen Kontext, etwa mit dem Brauch des Menschenopfers, praktiziert wurden. In der mythischen Erzählung der Gottwerdung Nuljajuks (Eskimo) wird das Blutopfer als ein die Fülle und den Reichtum auslösendes Element beschrieben; obwohl der Vorgang nicht im Ritual wiederholt wird, hat die konkomitante Idee ihren Eingang in den Sozialbereich, gleichsam als Apologie für die Abstoßung alles Schwächlichen und die kulturelle Gesundheit Schädigenden, gefunden. In der Geschichte der Nuljajuk ist darauf verwiesen, daß es in Notzeiten üblich ist Weisen, für die niemand sorgen will, auszusetzen oder ins Meer zu stoßen: Als das Mädchen Nuljajuk über Bord gestoßen werden sollte, versuchte es sich am Bootsrand festzuklammern. Man hackte ihre Finger ab, und sie wurden zu Seehunden, deren Fell und Fleisch es den Eskimo erlaubten weiterzuleben und zu überleben. Das Mädchen aber wurde zur Göttin, die noch heute mit der Rezitation der Geschichte ihrer Ermordung dazu bewogen wird die Quellen der Nahrung nicht versiegen zu lassen.

So universell auch immer eine Vorstellung vom Geopferten als Wohltäter oder Kontaktmedium für seine Henker sein mag, so ist sie in dieser Unmittelbarkeit, in ihrer von jeglichem Schuldgefühl baren Form, eine ausgesprochene Seltenheit.

Es ist ein Problem der Psychologie und Ethologie, wie es zu einer kulturellen Konditionierung menschlicher Reaktionen kommt. Zwischen den Aussagen eines Ethologen wie Eibl-Eiblsfeldt¹, der im Bedürfnis und in der Fähigkeit sich zu binden und kämpferisch zu

¹P.e. I. Eibl-Eiblsfeldt, "Love and Hate and the Kohl-Buschmann-Gesellschaft", Current Anthropology (March, 1975) pp. 151 - 162.

lösen (man-a bonding and aggressive creature) eine menschliche Grundausrüstung sieht, und der Ansicht gewisser Behavioristen wie George Mead¹ oder Muzafer Sherif, die die Interdependenz der Wirkungen von aus der Umgebung aufgenommenen Eindrücken und des Empfindungsvermögens betonen, klappt eine Lücke. Während die einen von einer Situation des Menschen außerhalb des Kulturzusammenhangs ausgehen, konzipieren die zweiten einen Zustand, in dem das Empfindungsvermögen bereits durch eine kulturelle Tradition modifiziert worden ist. Eine Zwischenstufe, in der Kultur geschaffen und die Grundausrüstung tendenziös verändert wird, bleibt unanalysiert. In diese uns unbekannte Phase fällt vermutlich die Entwicklung einer aggressiven Mentalität wie die der Eskimo und einer lethargischen Mentalität wie die der Shoshone, die unter vergleichbaren Bedingungen und mit vergleichbaren Ergebnissen unterschiedliche bleibende Haltungen zeitigen.

Die Fähigkeit der genannten Kulturen gefühlsmäßige Bindungen abzubauen (exemplifiziert an der Erscheinung der Waisen- und Altentötung²), ist eine Potenz, die genetisch übermittelt ist, und eine Kapazität, die kulturell tradiert und erlernt ist.

Wo der kulturelle Zwang zum Disengagement nicht durch die ökonomische Situation und die sozialen Gegebenheiten erhärtet ist, müssen unweigerlich Zugeständnisse an persönliche Präferenzen gemacht werden. Wenn die Normen der Zuni oder Hopi dem Vater eine Verwandtschaftsbeziehung zu und den Anspruch auf seine

¹ P. e. George Mead, Mind, Self, and Society (Chicago, 1944) pp. 125 - 134.

² Father Paul LeJeune "Killing the Old Mother/1633/" and Peter Freuchen "Burying the Mother Alive in a Snow House/1931/" in Mead ed., Primitive Heritage, pp. 536 - 544.

Kinder absprechen, so läßt es das inoffizielle Reglement zu, daß - vor allen anderen Beziehungen - das Verhältnis zum Vater effektiv und freundschaftlich ist. Wie im gesamten Sozialbereich feststellbar, so werden auch hier strukturierte Präskriptionen oder Prohibitionen durch den Einsatz unorganisierter kompensatorischer Mittel ausgeglichen. Das Verlangen nach Balance bewirkt zudem, daß in Ethnien, die auf einem weitverzweigten Netz von Interaktionen aufgebaut sind, eine mangelnde Intensität der Beziehungen bei der Erziehung durch Extensität ersetzt wird. Notwendigerweise betont man hier im nicht-ritualen Prozeß der graduellen Einführung ins soziale Leben die Vorzüge der Gemeinschaft und der in ihrem Rahmen möglichen Ungebundenheit. Die ebenfalls stattfindende, zeitlich fixierte rituale Initiation ist mit der Einweihung in Geheimnisse befaßt, deren Kenntnis eine Vorbedingung zum Erwachsensein ist; die konkomitante Schulung nimmt keinen Einfluß auf die Art und Zusammensetzung der alten Bindungen. Anders ist die Situation in Amalgamatsethnen, bei denen in der Einführung in einen neuen Status zusammen mit bisher nicht zur Bezugseinheit gehörenden Gleichaltrigen nicht auf eine gewisse Vehemenz und Sensation verzichtet werden kann, wenn das angestrebte Ziel fokussierte Bindungen zu lockern oder aufzulösen überhaupt erreicht werden soll. Initiation bedeutet hier Entzug, Verzicht und Tortur, und die praktische Durchführung einer Idee, die "Anhänglichkeit an eine mit Leiden erworbene Kultur"¹ zum Ziel hat.

Eine Gemeinschaft, die familiäre Bande lösen muß um soziokulturelle Bande zu schaffen, bedient sich

¹ Margaret Mead, Continuities in Cultural Evolution (Yale University Press, 1964) passim.

häufig des Appells an die Opferbereitschaft. Bezeichnenderweise reicht hier die Balance als ein die Konsistenz erhaltender Mechanismus nicht aus, es bedarf einer übergeordneten Idee, die den Anspruch der Ganzheit rechtfertigt, die aber auch den Einzelnen und die gewachsenen Einheiten gegen die Gesellschaft als Ganzes abzusichern vermag. Man denke an die Priorität der Häuslichkeit im Denken der Navaho, an die immer wieder heraufbeschworenen Vorzüge einer "tranquillity of home"¹, wie sie die Arapaho kennen, an die Blackfoot, die ihre Krieger zu Kampfbereitschaft und Einsatz mit dem Verweis auf das Wohlergehen und die Zukunft ihrer Kinder anstacheln. Das kulturelle Eingeständnis des Vorrangs des kleinen Bezugskreises tut dem Empfinden für Ethnizität keinen Abbruch, wenn es sich auf den Feind von außen, auf das Wollen der Ahnen oder der Götter berufen kann. Wo die "anonyme" Kultur fühlbar und betont in den Lebenslauf des Individuums eingreift, erhöht sich im subjektiven Empfinden der Wert des emotionalen Gebundenseins und der "Unwert" des Entzugs. Der Tod eines Elternteils oder eines Kindes löst tiefe Trauer aus, deren sichtbare Äußerung nicht nur geduldet sondern erwartet wird. In Elegien drückt sich die Heftigkeit der Gefühle in Hyperbolik aus, die den persönlichen Verlust als den der Allgemeinheit ausweist.

The nation's drum [the father] has fallen down,
 m. mother,
 Take the drum out from among the nations so that
 they can hear my mother, ...²

¹Brandon, The Magic World, p. 94.

²A.Grove Day, The Sky Clears, p. 53.

Während hier der Sohn um den Vater klagt, ist es in einer bereits zitierten Arapaho-Legende der Urvater, der sich gegen das seinen Kindern bestimmte Schicksal der Sterblichkeit auflehnt:

"Oh, must my children die? Can they not be like this?" And he threw a stick into the water, which floated away on the surface of the lake. ...¹

Der indianische Mythos kennt aber auch eine Thematik, nach der Prioritäten abgewogen und Bedürfnisse aneinander gemessen werden. Im Widerstreit der Gefühle tragen häufig die Belange der Einheit und das Wohlergehen der Einheit den Sieg davon. Wo kollektiv orientierte Ethnien im Mythos die Verlustsituation selbst minimisieren, wo in parzellierten Ethnien den Gefühlen wenig oder kein Raum gelassen ist, findet sich bei familienzentrierten, geschlossenen Ethnien für gewöhnlich ein abschließendes 'denouement', in dem sich ein tragisches Ereignis wider alle Hoffnung zum Guten wendet. Dies ist der Fall in einer Legende der Nordwestküste, die mit der Rückkehr des der Gemeinschaft geopfertem Mädchens endet:

... The heart of the little girl's father and mother were sad and heavy. This was their only child. But they realized that the wise men of the village knew best, and that the good of all was more important than the life of their little one. ...²

Art und Ausmaß der Verpflichtungen, Verantwortlichkeiten und Entscheidungen für oder gegen die Person oder die Gemeinschaft sind eine Funktion des Identitätsmodus. Im Zusammenhang mit dem Enkulturationsprozeß spricht Erik Erikson von einer 'Erirogenesis der Identität':

¹Clark, Indian Legends from the Northern Rockies, p. 4.

²Clark, Indian Legends from the Pacific Northwest, p. 202.

At any rate, it is already in his earliest encounters that the human infant meets up with the principal modalities of his culture.¹

Der Erwachsene kann nur geben, was ihm in der Kindheit geboten worden ist, und was er angenommen hat. Ein früher oder später Entzug der elterlichen Fürsorge, starke oder geringe, kurz- oder langfristige Dependenz modellieren die späteren Muster relativer Anhänglichkeit, die sich im kulturellen Muster der Pflichten und Verpflichtungen gegenüber Eltern und Erziehern, und schließlich gegenüber der Kollektivperson 'Gemeinschaft' wiederholen. Im Idealfall ist die kulturelle Konditionierung der Bindungen von Dynamik geprägt: im Gebot des Disengagements wird eine Stagnation durch Homogenität überwunden, in der Streuung der Bindungen löst sich die Gefahr der Parzellierung und der Heterogenität, in der Zentrierung wird eine Wettbewerbssituation aufrechterhalten, die insbesondere den Fortbestand von Amalgamatsethniken zu sichern vermag. Solange das Kind-Erwachsenen-Verhältnis in diesem Sinne funktional ist, spielen vom Beobachter registrierte, vermeintliche Ungereimtheiten und Nachlässigkeiten keine zersetzende Rolle. Wenn allerdings, wie bei den akkulturierten Eskimo, die Loslösung und der Erwerb einer selbstgenügenden Eigenbeständigkeit nicht mehr synchron stattfinden, und wenn, angesichts der vielen neuen Eindrücke und Angebote Homogenität eher als ein Ziel als eine Gefahr darzustellen ist, wird die Beibehaltung des auf traditionelle Konditionen und Zwecke eingestimmten Erziehungs- und Enkulturationsmuster zum Anachronismus.

¹Erik Erikson, "the Life Cycle: Epigenesis of Identity", Identity, Youth and Crisis, p. 99.

V.2.1. Akzente der Erziehung

Die Vorstellungen von der Ausstattung des Kindes, deren Korrespondenz mit oder Divergenz vom Wesen der Natur der Erwachsenen, bestimmen das Muster des Verhaltens, der Erwartungen und der Einflußnahme. Selbst dort, wo die Erwachsenen-Psychologie auf das Kind angewendet wird, werden vereinzelte Lehrrsätze ausklammert, deren Dekodierung und Anwendung erst in späteren Jahren erfolgen kann. Was aber zu den täglichen Erfordernissen des Lebens eines aktiven Mitglieds einer Ethnie gehört, wird bereits in frühesten Jahren vorbereitet und geübt. Es gibt keine Primitivkultur, in der das Kind gänzlich aus der Pflicht entlassen ist, oder in der es nur seinen eigenen Neigungen leben dürfte. Die Ansicht der Ojibwa, daß das Kind im natürlichen Zustand 'empty of qualities' sei, daß es erst durch Indoktrination, 'power quest' und Tun Persönlichkeit erlange, ist ebenso Anlaß es unablässig in die Welt der Erwachsenen einzubeziehen, wie der Glaube der Eskimo, daß im Neugeborenen ein unlängst verstorbene Mitglied der Gruppe reinkarniert sei, und daß das Kind erst seine wahre Identität erhalte, wenn dieses zweite Ich sich etwa um die Zeit der Pubertät entfernt. Wie bedeutend eine frühe und effiziente Teilnahme generell eingeschätzt wird, geht aus vielen uns überlieferten Wiegen- und Schlafliedern hervor. Für gewöhnlich wird hier das Kind nicht in seiner Hilflosigkeit und Passivität angesprochen, sondern es wird gerühmt, gewarnt, gelobt. Das folgende Schlaflied der Makah ist ein Musterbeispiel dafür, wie Indianer das erwünschte Verhalten durch die Suggestion eines 'richtigen' Traums zu erzwingen versuchen:

My little son,
 You will put a whale harpoon and a sealine
 spear into your canoe,
 Not knowing what use you will make of them.¹

Dazu ergänzend ein Lied, mit dem Kwakiutl-Eltern
 ihre Kinder aufzuwecken pflegen:

Don't sleep! for your paddle fell into the water,
 and your spear.
 Don't sleep! for the ravens and crows are flying
 about.²

Die Hauptakzente des Lernens können auf dem richtigen Verhältnis zum Fleiß und auf der Durchführung einer bestimmten Arbeit liegen oder aber auf der Entwicklung psychischer Mechanismen, die nach kulturspezifischer Ansicht eine Vorbedingung zur späteren Erfüllung von Aufgaben und Anforderungen sind. Die spätere Fähigkeit sozial vorgeschriebene Rollen auszufüllen und sich selbst zu behaupten wird entweder in 'Vorahnung'³ geübt, spielerisch erlernt (p.e. bei den Hopi oder Navaho), oder aber durch instrumentale Konditionierung⁴ erreicht. Dieser letzte Punkt gilt allein für Kulturen, in denen Verhaltensnormen nur ein Rahmenmodell abgeben. Wo ein 'Versuchs- und Irrtumsprozeß' (John Dewey) als die Ordnung störend empfunden wird, ist jede über das Wissen und die Geflogenheiten einer Kultur hinausgehende Handlungsweise tabuisiert, und es ist bereits der Mythos, der auf deren Gefährlichkeit aufmerksam

¹ Grove Day, The Sky Clears, p. 58.

² Ibid., n. 57.

³ Ein von Fritz Seidenfaden eingeführter Begriff, der eine mit dem Aufgabenbereich der Erwachsenen korrespondierende Funktionszuteilung- und -erfüllung an die Kinder beinhaltet +

+ Fritz Seidenfaden, Indianische Erziehung
 (Weinheim, 1969) passim.

⁴ Nach John Dewey und seinen Schülern ist instrumentale Konditionierung als 'ein Lernen am Erfolg' zu verstehen.

macht: selbst ein Kulturheld wie Coyote, dem keine Untat zu verwerflich und keine Übertretung zu schwerwiegend erscheint, als daß er sie nicht einmal versuchte, stellt sich wiederholt und selbstzueßlerisch die Frage, warum er sich in etwas einließ, von dem er nichts wußte. Die Coeur d'Alène machen eine klare Aussage darüber, daß nichts von Wert ist, was nicht Teil der Tradition sei oder nicht zu seinem Ursprung als Gabe der Götter zurückverfolgt werden könne.

Keine der hier untersuchten Kulturen versäumt es, auf die Gefahren des Lebenswegs und neu hinzukommender Situationen aufmerksam zu machen, sei es auf dem Wege direkter Hinweise oder auf dem Umweg über die Rezitation mythischen oder legendären Mißgeschicks.

Ein Vergleich von Ethnien, in denen überwiegend spielerisches Lernen die Regel war, erbrachte, daß dort - gleichsam als eine Art Kontermedium gegen den kindlichen Unernst - Phasen der Kontemplation und der psychischen Einübung auf die Welt der Erwachsenen von besonderer Bedeutung waren. M. Astrov zitiert die Aussage eines Lakota-Häuptlings, laut welcher die Selbstdisziplin als Vorbedingung für die Internalisierung der kulturellen Atmosphäre und für den Erfolg der Erziehungsmaßnahmen als wesentlichstes Element angesehen wird:

Training began with children who were taught to sit still and enjoy it. They were taught to use their organs of smell, to look, when there was apparently nothing to see, and to listen intently when all seemingly was quiet. A child that cannot sit still is a half-developed child.¹

So bedeutend in der indianischen Erziehung das Beispiel und ein vom Wort und Kontext gelöstes Haltungstraining ist, so nehmen auch Anweisungen und Erklärungen einen prominenten Platz ein. Die den

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 39.

Kindern und Jugendlichen angebotenen Erklärungen für ein Verbot oder Gebot können generell gefaßt sein und dabei doch nichts von ihrer Verbindlichkeit einbüßen, so etwa, wenn die Navaho eine Handlungsweise als verwerflich kennzeichnen, weil sie schon von den Vorfahren abgelehnt wurde. Die Erwähnung der Ahnen ist Begründung genug, weil nie und nirgendwo die Tradition in Frage gestellt ist. Nicht selten werden die Verletzlichkeit oder die Empfänglichkeit der anderen als Motivation für ein bestimmtes erwünschtes Verhalten herangezogen. Die Dakota, p.e., wissen um die Gefahren, die das Gefühl der Unterlegenheit mit sich bringt, und ihre Kinder lernen frühzeitig ihr Können und Wissen zu verbergen und zu schweigen, wenn sie anderen damit ein Gefühl der Minderwertigkeit ersparen können. Diese Haltung führte vor allem in der Phase, als in Reservatsschulen die Amerikanisierung der Indianer betrieben wurde, zu Mißverständnissen und einer Fehleinschätzung der Intelligenz der indianischen und insbesondere der Sioux-Schüler. Die im indianischen Denken verankerte Anschauung, daß Wissen Ordnung und Einheit bringe, ist weniger positivistisch als sie uns auf den ersten Blick erscheinen mag, denn der Indianer meint nicht Wissen sondern Weisheit, nicht eine Sammlung und Bewältigung von Daten, sondern von Lebenswahrheiten. Da der Weise sein Wissen vorlebt, hat er es nicht nötig, es zu verbalisieren oder zu demonstrieren.

Paul Radin behauptet in Primitive Man as Philosopher, daß das indianische Lehrsystem aus nichts anderem bestehe als "codified warnings of the older people to the young."¹ Wollte man diese kodifizierten Warnungen allein an ihrem Wortlaut messen, so läge

¹Cn.cit., n.27.

der Verdacht einer nur hedonistischen Ausrichtung nahe: da wird ein Junge angewiesen die Alten zu ehren, weil sie sonst schlecht über ihn reden könnten, ein Mädchen lernt sich sittsam zu benehmen, weil es sonst in Verruf kommen könnte und ihre Heiratschancen gemindert würden. Es ist jedoch wichtig, das die isolierte Verbalisierung begleitende Gesamtmuster in die Interpretation solcher Aussagen einzubeziehen, um festzustellen, daß eine unehrenhafte Bemerkung oder eine berechnete Kritik jeweils als so nachhaltig empfunden wird, daß sie das psychische und soziale Gleichgewicht stört. Radin berichtet von den Winnebago, daß die Ältesten und Weisesten die Mütter ermahnten, nicht von ihrer Liebe zu den Kindern zu reden, sondern zu lieben. Ebenso deutlich wird in Etnien, in denen Besitz mit Verantwortung verbunden ist, darauf verwiesen, daß es nicht ausreicht, den Wert eines Gegenstandes durch Worte oder Beispiele zu erklären, sondern daß es nötig ist, bereits dem Kind eine limitierte oder unbegrenzte Verfügungsgewalt über sein Eigentum einzuräumen. Nach dieser Einsicht handelten die Navaho, die Nordwestküstenstämme und bedingt auch die Pueblos. Eine besondere Vertrautheit mit dem Besitz erlangten Kinder dort, wo das entsprechende erwünschte Verhalten nicht durch Personen vermittelt wurde, sondern wo es in materiellen Gegenständen enkodiert war, deren Bedeutung sich dem Kind nach einer Reihe eigener Bemühungen und tastender Versuche erschloß. Die Allgemeingültigkeit einer These, die in früher und intensiver Internalisierung ein Hemmnis der Akkulturation sieht, muß an dieser Stelle eingeschränkt werden: eine kompartmentalisierte Internalisierung, sei sie nun nur-religiös, nur-sozial, nur-ökonomisch, ist allein unter unveränderten Lebensbedingungen funktional.

Es waren vor allem jene Kulturen, die den Wert der Sache vor allem anderen betonten und es dem Einzelnen überließen, eine der Bewertung zugrundeliegende Idee zu entdecken oder zu entwickeln¹, die für die Übernahme der materiellen Kultur der Weißen besonders anfällig waren. Diese Folgeerscheinung ist insofern erklärlich, als eine nicht-konventionelle Besetzung eines Gegenstands mit Bedeutung unschwer aus dem kulturellen Zusammenhang lösbar ist. Dem steht die Integrität der Navaho entgegen, die - obwohl eine typische 'Lehnkultur' und bedacht sich anzueignen, was andere entwickelten - nur aufnehmen, was in Übereinstimmung mit Wert belegt werden konnte. Da sie realistisch genug sind den Vorteil moderner Errungenschaften zu erkennen, machen sie von ihnen Gebrauch ohne sich abhängig zu machen. Dem Erwachsenen steht es frei das Handwerkszeug und die Bequemlichkeiten der Weißen zu nützen; das Kind wird daran gewöhnt mit traditionellen Mitteln auszukommen. Auf diese Weise wird eine Bedürfniskette intentional unterbrochen, die - ungebrochen - die alten Muster zerstören würde.

2. Verunsicherung und Sicherheit

Wie bereits erwähnt, hat jede Kultur nicht nur ihre eigenen Vehikel und Mechanismen der Enkulturation und Transmission; sie werden auch innerhalb einer Kultur differenziert eingesetzt. Wenn wir uns

¹Die Eskimo gingen so weit, die beim Bau eines Kajaks, der Herstellung einer Harpune oder eines Schlittens angewandten Technologien und manischen Techniken, - kurz, was die 'Seele' des Gegenstands ausmachte, - selbst vor den Familienmitgliedern, auf jeden Fall aber vor Fremden, geheimzuhalten.

auf den Bereich der Erziehung beschränken, so kann davon ausgegangen werden, daß überall das gefüßige Kind eine andere Behandlung erfährt als das eigenwillige oder aufsässige Kind. Trotz oder Eigensinn kann kulturell erwünscht sein, und dann ist es das stille und temperamentlose Kind, mit dem man sich überwiegend beschäftigt, das Sorge bereitet, und das man anstachelt und formt. Indianische Eltern wollen gemeinhin nicht gefürchtet werden; sie nehmen ihre Zuflucht zu 'Zuchtmeistern', rituellen 'Sanktionen' und vor allem zu 'bugaboos' und damit zur Angst. Das Spiel mit der Angst kann Kennzeichen einer Kultur sein, die ein gewisses Maß an Risikobereitschaft und vorsichtigem Taktieren erwartet; es deutet aber vor allem auf eine Haltung, nach der sich Eltern oder Erzieher die Liebe und das Vertrauen ihrer Kinder bewahren wollen. Tadel, Drohung und Strafe als notwendig gewordene Maßnahme werden an Außenstehende oder an fiktive oder personifizierte Schreckgespenster delegiert. Zuweilen findet sich diese Delegation sogar in institutionalisierter Form wieder: In einigen Plains Tribes sind alte Männer mit der Aufgabe betraut bei Konflikten oder auch in gewissen festgelegten Zeitabständen allzu vitale Kinder und Jugendliche zu bedrohen oder sogar zu züchtigen, wobei dann die Eltern die Chance haben sich als Fürsprecher und Retter in letzter Sekunde zu profilieren. Während diese Maßnahme bei den genannten Ethnien mit einer Dissimulation der Macht zugunsten der Gefühle zu beschreiben ist, ist dieselbe Prozedur in den Pueblos als eine Folge der Machtlosigkeit der Eltern zu bezeichnen. Chief Taleyewa berichtet in seiner Autobiographie, daß sich seine Initiation in der Kiva besonders schmerzhaft gestaltete, weil ihn die Clowns auf Anraten des Vaters und mit dem stillschweigenden

Einverständnis aller, die er verärgert hätte, recht hart anpackten. Nicht-ritualistische körperliche Züchtigung ist in indianischen Stämmen weitgehend verpönt. Schläge und Verletzungen bei der Initiation werden gemeinhin nicht als Strafe empfunden, sondern als Konditionierung für das Leben im allgemeinen oder für die Überwindung eines zukünftigen potentiellen Gefahrenerlebnisses betrachtet. In jedem Fall wird in den Foltern oder symbolischen Züchtigungen der Initiation ein Transformationsverlust deutlich - und kenntlich gemacht, der sich aus der Statusänderung ergibt, das heißt daraus, daß der Junge zum Mann oder das Mädchen zur Frau wird. Initiationen sind bei einem Großteil der nordamerikanischen Stämme relativ milde, so daß die Sanktionen des täglichen Lebens einen weitaus nachhaltigeren Eindruck hinterlassen. Lob, Tadel, Spott, Beschimpfung und periodischer Ausschuß werden als Sanktionen umso häufiger und intensiver angewandt, je mehr Konformität gefordert wird. Während in der sozial dissoziierten Ethnie der Navaho Kritik und Strafe weitgehend informal und kurzfristig sind, finden sich PuebloKinder von einer Gegnerschaft aller Erwachsenen konfrontiert. Es waren vor allem Kritiker von Ruth Benedict's Charakterisierung der Pueblos als mollinisch, ausgeglichen, gemessen und friedfertig, die darauf aufmerksam machten, daß sich in den Pueblos unter einer Oberfläche von Harmonie Machtkämpfe abspielen und Fronten zwischen Schwachen und Starken bilden. 'Der Schein der Freizügigkeit, auch in der Erziehung, könne nur gewahrt werden, weil Macht und Gehorsam hier unkristallisiert sei.¹ Das Kind kann sich seinem Temperament gemäß benehmen, aber sein schlechtes Verhalten wird unweigerlich Spott, Vernachlässigungen, gespielte Bedrohungen, und Lieblosigkeiten nach sich ziehen.

¹ Paraphrase nach Ideen von Eggen, Li An-Che und anderen.

Daß Gehorsam bei den Hopi eine so geringe, bei Kulturen des Arapaho-Typus eine so große Rolle spielte, liegt mit an der Streuung, respektive der gezielten Selektion der Sanktionsträger. Das Phänomen Gehorsam verlangt nach Prägnanz, nach einem deutlich sichtbaren und definierten Bezug zwischen den betroffenen Personen und ausgeprägten Unterscheidungen zwischen Anhänglichkeit und Ablehnung, Liebe und Haß, Unterlegenheit und Überlegenheit, Interesse und Gleichgültigkeit: Im Zusammenhang mit dem Problem der Akkulturation würde das bedeuten, daß bei nivellierten, extensiven Beziehungen die Loslösung von Einzelpersonen relativ schmerzlos ist, die Loslösung aus der Gesamtheit der Bindungen aber schwierig ist, weil der Einzelne seine psychische Sicherheit allein aus der Summe der Relationen ableitet. Dagegen ist derjenige, dem es gelingt den einmaligen und schmerzhaften Bruch mit einigen wenigen Bezugspersonen zu überwinden oder die Bezugspersonen für seine Ideen zu gewinnen, relativ frei: die Gemeinschaft als Ganzes vermag ihn nicht zu halten. Es liegt nicht zuletzt an der geringen Attraktion der Idee des Gemeinschaftlichen und Einheitlichen, daß gerade in Amalgamats-ethnien die Sozialisierungsmechanismen eindrucksvoller, prunkvoller und violenter sind, gilt es doch Vorlieben und Abneigungen abzubauen.

So befremdlich es klingen mag, eine Kultur kommt selten ohne Mechanismen der Verunsicherung aus. Wo ein individueller Beitrag erwünscht und erwartet wird, dienen kulturgeschaffene Phasen der Erschütterung und Einengung als vorbereitendes Element für ein Leben, das als schwierig und wechselvoll konzipiert ist. Angstprojektionen und kontinuierliches

'belittling' kennzeichnen Ethnien, in denen der Wert der Gemeinschaft über den der Person gestellt ist. Das haltgebende Rahmenelement innerhalb dessen sich das Wechselspiel zwischen sicherer Existenz und ängstlicher Erwartung abspielt, stellt die Religion. Wo angenommen wird, daß das Vernalten und die Reaktion der Mitmenschen nicht oder schwer berechenbar sind, wird schon kurz nach der Geburt eines Kindes der Versuch gemacht eine Art Friedens- und Stillhaltevertrag mit der nicht-menschlichen Umgebung, der Natur und dem Kosmos abzuschließen. Die Omaha stellen ein neugeborenes Kind dem All ritualistisch vor. Sonne, Mond, Sterne, Winde, Wolken, Regen, Nebel, Berge, Täler, Flüsse, Seen, Bäume, Gräser, Vögel, Waldtiere, Insekten, Himmel, Luft und Erde werden in einem Katalog angerufen und angefleht:

...
Into your midst has come a new life.
Consent ye, consent ye all, I implore!

Make its path smooth - then shall it travel
beyond the four hills.¹

Diese Anrufung wiederholt sich in der Initiation bei der Suche nach einem Schutzgeist, in deren Verlauf der Junge ganz sich selbst und seinen Ängsten und Befürchtungen überlassen bleibt. In Einklang mit einer Ansicht, in der sich Sicherheit nur aus dem direkten Kontakt ableitet, und in der eine Ausweitung der Kontakte gleichbedeutend mit Energievergeudung ist, ist ein Omaha-Junge angehalten seine Vision und die Natur seines Schutzgeistes ein Leben lang geheimzuhalten. Das Geheimnis als persönlichkeitsformendes Element wird zum Garanten für richtiges soziales Verhalten, und dies nicht zuletzt auf Grund der Unsicherheit, die hinsichtlich der potentiellen Kraft des Partners oder Gerners besteht.

¹Day, The Sky Clears, p. 104.

Die relative Freiheit, die als Konkomitante der visionären Erfahrung zu betrachten ist, erfährt eine Reihe kulturspezifischer Modifikationen. Sie kann durch Warnungen vor dem Einfall des Dämonischen, durch den Hinweis auf die eigene menschliche Schwäche und auf den Neid und die Böswilligkeit der Anderen limitiert sein. Die mit Hinweisen auf die Erfahrung menschlicher Schwächen gestützten Appelle an Einsicht und Vernunft sind häufig von Parabeln begleitet, die vor den Gefahren der Eigenwilligkeit warnen und dem Ich Unsicherheit suggerieren. Doch selbst in Kulturen, die dem Individualismus ein Netzwerk an Hemmnissen entgegensetzen, werden in der Unterweisung Zugeständnisse an das Ego und die Ego-Satisfaktion¹ gemacht. Selbst bei offensichtlichen Pauschalinitiationen, wie im Kiva-Zeremoniell und bei der Aufnahme in Geheimgesellschaften, ist eine Erscheinung intensiver persönlicher Interaktion zu vermerken, die am besten mit der Bezeichnung Lehrer-Schülerverhältnis wiedergegeben wird. Vor allem auf der Basis dieser einen Institution, die in vielen Dingen einer Patenschaft ähnelt, konnten christliche Missionare in Mexiko und im Südwesten der Vereinigten Staaten die der neuen Religion entgegengesetzte soziale Mauer durchbrechen. Allerdings gelangen die genannten Einwirkungen von außen nur, wo Personalismus die Beziehung prägte. Wo der Lehrer seine Hauptfunktion als "Hüter der Tradition" sah, und von dieser Ansicht motiviert, nicht um der Person des Schülers willen, Wissen weitergab, konnten Fremdeinflüsse nur schwer eindringen.

¹ Vor allem an die Ego-Satisfaktion, die aus der Exklusivität einer zwischenmenschlichen Beziehung kommt, deren Modalitäten scheinbar ganz dem Willen und Tun der respektiven Partner zu verdanken sind.

Ein weiterer Unterschied zum europäischen Lehrer-Schüler- und dem christlichen Patentschaftskonzept ist auch darin zu sehen, daß nach indienischer Anschauung dabei weder die Verantwortungen noch die Kräfteverteilung unilateral sind.

Whenever he [the grandfather and teacher Homikniwa] saw me [the boy Talevewa] make a circle he stepped cautiously around it, saying that he had to watch me lest I block his path with my antelope power. He kept reminding me of this power. ... He also taught me almost all I ever learned about plants. He advised me to keep bad thoughts out of my mind, to face the east, look to the bright side of life, and learn to show a shining face even when unhappy.¹

3. Einübung: ein kulturelles Anliegen

Welch hohe Bewertung der Einübung in die Kultur zugeschrieben wurde, läßt sich daran bemessen, daß kulturelles Wissen in einer Reihe von Ethnien erwerblich war. Die Kenntnisse dessen, was zum Leben und Überleben notwendig war, waren jedem zugänglich, doch ein Mehr – die Geschichte des Stammes, das Leben der Vorfahren, Mythen und Gesänge, Kunst- und Handfertigkeiten – all diese Wissensgebiete hatten ihren Preis. An der Person dessen, der sich als Lehrer verstehen durfte, und an den Akzenten der Lehre und seiner Lehren, läßt sich die Rangordnung der kulturellen Interessen und Ziele ablesen. Für das Problem der Akkulturation von besonderer Wichtigkeit ist, daß der Grad der persönlichen und kulturellen Flexibilität in engem Zusammenhang mit der Einflußbreite des Erziehenden steht, und mit der Zusammensetzung des Personenkreises, der als würdig befunden wird Tradition weiterzugeben. Das relative Übergewicht der Bedeutung des

¹ Axtrov, American Indian Prose and Poetry, p. 244.

zeremoniellen Vaters gegenüber der des biologischen Vaters in den Pueblos, die moralisierende, kollektive Unterdrückung des in der Familie gezüchteten jugendlichen Draufgängertums bei den Plains Tribes, die Zentralposition des Vaters oder Großvaters als Berater des nach einem mystischen Erlebnis strebenden jungen Mannes bei den Winnebago, all diese Konstellationen sind deutlich als mit der Gesamtstruktur vereinbar zu erkennen; sie sind kulturell relevante Faktoren, deren Zerfall oder Abänderung auf den ganzen Enkulturationsprozeß einwirkt. Die Delegation der Erziehungsaufgaben an Schulen und Heime machte die traditionellen Lehrer nicht nur funktionslos, sie war jeweils sogar direkt gegen ein kulturell erworbenes Bedürfnis gerichtet, das darin bestand 'sich mitzuteilen'. Mit der Akkulturation oder vielmehr mit dem Versuch der Assimilation der jungen Leute kam nicht nur das Erziehungssystem sondern das ganze Sozialsystem ins Wanken. Wissen hörte auf eine Altersversicherung zu sein, und es war nicht länger ein Weg zu Ansehen und Prestige.

Je bewußter sich die Menschen einer Ethnie des Werts der geteilten kognitiven Orientierung sind, desto prominenter werden jene sein, die die Ausstattung und Fähigkeit haben dieses Wissen zu übermitteln, und desto dynamischer wird der Eindruck der Kultur als Ganzes sein. Die Gefahr der 'größeren Verwundbarkeit durch die Fähigkeit zu lernen', wie Margaret Mead¹ sie befürchtet, ist wohl nur dort gegeben, wo Wachstum der Ordnung entbehrt, und wo zugunsten des ungehinderten Tuns auf Erfahrung verzichtet wird. Die Macht des Wissens als Ausgangspunkt und Endpunkt des 'guten Lebens' verlangt nach einer Koinzidenz im Geben und

¹ Margaret Mead, *Continuities in Cultural Evolution* (New Haven, 1964) p.140:

"...learning at all levels is a form of premature death".

Nehmen, in Idee und Person, wie sie in den folgenden Zeilen eines Navaho-Liedes zum Ausdruck kommen:

Navajo : Concerning Wisdom, A Fragment

I perform the Beauty Way.

I am over eighty years old.

I have been learning since I was eleven years old.¹

I want some one to learn what I have been learning.

Generell ist festzustellen, daß eine Trennung des Wissens in allgemein zugängliche und spezifische Kenntnisse, und eine sie begleitende Lehrer-Schüler-Relation die Entstehung von Machtstrukturen begünstigt, sie jedoch nicht determiniert. Das heißt in anderen Worten, eine Anlage der Macht in Personen hat als unveräußerliche Konkomitante ein strukturiertes und organisiertes Erziehungssystem, während die Existenz eines solchen Enkulturationssystems nicht notwendigerweise von einer Dominanz- oder Machtstruktur begleitet ist.

Unter den indianischen Kulturen sind beide Konstellationen anzutreffen: die Macht des Wissens, der es genügt zu beeinflussen, und die Macht durch Wissen, die ihren Einfluß geltend macht.

¹London, The Magic World, n. 62.

VI

VI a. Magie und Religion: Inhalt der Kultur

Mit der von Paul Tillich übernommenen Formulierung der 'Religion als Inhalt der Kultur'¹ soll auf die Verflechtung von Religion und Kultur verwiesen sein und auf eine Stellung des Religiösen nicht in Nebenordnung zu den anderen Kulturprovinzen, sondern in seiner Eigenschaft als ein alle Bereiche umfassendes, gestaltendes und berührendes Element. Magie und Religion unterscheiden sich durch die ihnen zugrundeliegenden Geisteshaltungen, durch die Zielgegenstände, aber sie treffen sich in dem einen Wort: Glaube. Wo es sich nicht um schwarze Magie, um magische Manipulation oder Gaukelei handelt, soll das Magische als religiöse Ausdrucksform verstanden und behandelt werden. Eine gewisse Berechtigung hierzu ergibt sich auch aus einer lückenlosen Umsetzung und Übertragung des in einer magischen Geisteshaltung Initiierten und Bewirkten auf religiöse Systeme. Eine solche von Florian Znaniecki nachvollzogene Entwicklung ist die der Ordnung und der Macht: Er erstellt eine Sequenz der Autorität, die mit dem Tribut an den Magier beginnt, und im Gott-Königtum gipfelt.

VI a.1.1. Magie, Religion und Macht

According to Sir James [Frazer], the beginnings of social supremacy are due primarily to magic. By showing how the efficacy of magic is associated with local claims, we have been able to forge another link in the chain of causes² which connect tradition, magic, and social power.

¹Paul Tillich, Religionsphilosophie (Stuttgart, 1962) p.60 ("Kulturist Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur").

²Malinowski, Magic, Science, and Religion, p.119.

Sir James Frazer, Pitirim Sorokin, Florian Znaniecki und Bronislaw Malinowski, sie alle, die sich mit einer Anthropologie der Macht beschäftigten, stimmen überein, daß in menschlichen Gemeinschaften Wissen als die wesentlichste Quelle und Art der Macht zu betrachten sei. Das entscheidende Attribut der Person, die man mit Privilegien ausstattet, der man gehorcht, die man fürchtet oder verehrt, war deren Fähigkeit ihr Wissen um die Kräfte in der Natur zur Kontrolle dieser Kräfte einzusetzen. Dieses Vermögen berechnete und verpflichtete den Führer dazu seinen Ordnungswillen auch auf die auf ihn und sein Wissen angewiesene menschliche Gemeinschaft zu übertragen: Was Znaniecki über die Funktion von Königen sagt, gilt in leicht modifizierter Weise für jede Art von Führung in gewachsenen Gesellschaften:

Originally, it seems, the king was a most powerful human magician who controlled everything that was practically significant for his subjects. He was the guardian of the entire natural order within the area of his kingdom. ... At the same time it was his function as ruler to maintain an order among his subjects that was good for all of them. We shall call this kind of order 'moral'. The king fulfilled his function by making all his subjects conform with established customs and mores and counteracting nonconformity; for nonconformity was bad, both because it had a disorganizing effect upon the collective life of the people and because it disturbed the order of nature upon which this life depended.¹

Selbst dort, wo die Determinanten der Macht säkularisiert sind, ist für gewöhnlich über ein vermittelndes Glied die Verbindung mit dem Religiösen hergestellt. Wenn der Wert einer bestimmten menschlichen Stärke physischer oder psychischer Art genügend etabliert ist, verliert sich der Zwang Autorität aus dem Effekt

¹Znaniecki, Cultural Sciences, pp. 27-28.

und Erfolg der Auseinandersetzung mit dem Übernatürlichen und/oder der überlegenen Natur abzuleiten. Aus der Erfahrungssequenz kommt eine kulturspezifische Konvention zustande, nach der bestimmte "innere und äußere Determinanten"¹ als Qualifikatoren zur Macht ausreichen. Mac Iver's Determinanten sind Attribute der Persönlichkeit (quality of leadership, strength of will, skill in presenting one's cause) und Besitzungen der Person (material goods, power of ownership, and of social goods, the status or position one occupies and the milieu one belongs to²). Diese Qualitäten werden in Primitivkulturen nicht als beiläufige oder zufällige Attribute gedeutet, sondern als Zeichen der Intention und Gunst einer übergeordneten Kraft. Während die Tatsache allein, daß der andere stärker und einflußreicher als das Ich ist, für eine 'Unterwerfung' des Ego sorgt, ruft der Glaube an eine göttliche Ausstattung Respekt- oder Ehrfurchtshaltungen hervor. Der Primitive glaubt an die Macht; er glaubt, daß sie ist, daß sie etwas bewirkt, daß überall und jederzeit mit ihr zu rechnen ist: Sie ist ein Attribut der Natur und der Übernatur, sie gehört zur menschlichen Ausstattung, und ihre Ausübung ist ein Ziel menschlichen Strebens. Daß er allen diesen Aspekten Rechnung trägt, macht ihn zum kulturellen Wesen: seine Einsicht unterlegen zu sein und seine Hoffnung zu überwinden schaffen Religion; seine Rebellion schafft Kultur und Technologie, und seine Auseinandersetzung mit dem Anspruch der Person schafft soziale Ordnung.

Ethnologen und Anthropologen unterscheiden sich in ihren 'presuppositions' bezüglich der Macht für gewöhnlich darin, daß die einen der im Menschen ange-

¹R.M. Mac Iver, Power Transformed (New York, 1964) p.79.

²Loc.cit.

legten Befähigung zur Macht, deren Urgrund angeblich in der jedem Menschen eigenen Aggressivität zu suchen ist, Priorität erteilen, die anderen die Aktivierung dieses Machtpotentials durch das Leben in Gemeinschaft betonen. Der Vorzug der anthropologischen Perspektive besteht darin, daß sie erlaubt, Divergenzen in den Machtverhältnissen verschiedener Gruppen und den Machtansprüchen der Einzelnen aus der Zusammensetzung der Gemeinschaft zu erklären. Bronislaw Malinowski zum Beispiel legt besonderen Wert auf die Feststellung, daß primäre Grundbedürfnisse und einmal entstandene sekundäre soziale Bedürfnisse sich gegenseitig gestalten, wobei der Wunsch nach Macht unter die sekundären Bedürfnisse zu rechnen ist:

Many instincts and innate trends, such as fear or pugnacity, all the types of social sentiments such as ambition, vanity, passion for power and wealth, are dependent upon and associated with the fundamental tendency which makes the mere presence of others a necessity for man.¹

Verhaltensbiologen sehen in der im Tierreich ermittelten Rangordnung und Dominanzhierarchie eine Universalie, deren Strukturen und Gesetzmäßigkeiten auch auf Machtstrukturen im menschlichen Bereich übertragbar seien.²

Damit wird aber der Machtbegriff reduziert, weil er exklusiv mit Aggressivität, Stärke, Dominanz und Zwang assoziiert wird. Die korrespondierenden ethologischen Erkenntnisse sind jedoch hilfreich, wenn es gilt, die probabilistische Entstehung nicht-kulturspezifischer Machtkonstellationen nachzuvollziehen:

Das Bedürfnis zu überleben und das Bedürfnis in Gemeinschaft zu überleben sind untrennbar miteinander verbunden. Die dabei notwendig werdende Einengung des

¹Malinowski, Magic, Science and Religion, p.248.

²Jerome H. Barkow, "Prestige and Culture", Current Anthropology (December 1975) pp.553-572.

Eigeninteresses verlangt nach einer koordinierenden und kontrollierenden Kraft. Deren wesentlichstes Attribut ist Stärke, die sie immer wieder unter Beweis zu stellen hat, und die periodisch in Frage gestellt wird. Die Dominanz der Stärke ist eine Dominanz einer Minorität, deren Willkür durch das mehrheitliche Gegenüber in Zaum gehalten wird. Karl Mannheim sagt:

From the first, man's feeling of power has been,
joined with control of other people's behavior.¹

Diese Aussage ist Zeugnis für die Selbstverständlichkeit, mit der wir das Streben nach einer Machtposition belegen. Sie sagt nichts über die ebenso im Menschen angelegte und in verschiedenen Weisen erworbene Bereitschaft zur Unterwerfung aus.

Die uns hier im besonderen interessierende Frage ist, wie sich in menschlichen Gemeinschaften die relative Bedeutungslosigkeit und die Prominenz von Personen versöhnen lassen. Eine wesentliche Rolle dürfte dabei die Sicherheit und Sicherung spielen, die dem relativ Schwachen aus der Unterwerfung erwachsen, und die Gratifikationen, die Prestige und Ansehen dem Starken und Belasteten bringen. Daß es für gewöhnlich nicht zu einem Wettrennen machtsüchtiger Mitglieder in einer Ethnie kommt, liegt ebenfalls daran, daß die gegebene psychische und physische Ausstattung nur wenige zur Machtausübung qualifiziert, und daß sich nur eine geringe Zahl von Menschen zum Streben nach einer übergeordneten Position motiviert fühlt. Kulturspezifische Ursachen hierfür liegen in der Tatsache, daß seltene oder ausgeprägte Begabungen als Prakondition der Machtübernahme gefordert werden, oder darin, daß Machtausübung mit Restriktionen verbunden ist, oder aber, daß die Gratifikationen der inferioren und superioren Situation

¹Karl Mannheim, Freedom, Power and Democratic Planning (London, 1951) p.49.

weitgehend ausgewogen erscheinen. Was den letzten Fall betrifft, so sind vor allem in intakt erscheinenden Primitivkulturen soziale und/oder psychische Mechanismen erwachsen, die weder eine Führungsposition zu schmackhaft noch eine Unterordnung zu unerträglich machen. Als sozialer Mechanismus könnte beispielsweise der Druck auf Prestigeinhaber bezeichnet werden, wie ihn die Blackfoot oder Sioux gewohnt sind auszuüben. Die in der Psychologie als Informationsdistortion oder Introjektion bezeichneten Arten der Bewältigung finden sich in Primitivkulturen häufig in einer sozialisierten Form wieder: der Versuch der Kiowa oder Cheyenne die Erfolge ihrer Führer nach einer kurzen Triumphperiode in Vergessenheit zu bringen, das Erreichte zu schmälern oder als Tat eines einheitlichen Ich auszugeben, fällt unter den Begriff der Informationsdistortion; die Haltung der Natchez oder Azteken sich als Abglanz ihrer Herrscher zu verstehen, (zumindest in ihrer Darstellung nach außen), würde einer Introjektion entsprechen.

Sie alle sind Vehikel der Selbstachtung, die die Grundvoraussetzung für die Fähigkeit zur Anerkennung oder Achtung anderer ist. Kulturen machen unterschiedliche Angebote, um diese Selbstachtung zu fördern und zu erhalten; sie bieten Rollen und Funktionen auf verschiedenen Ebenen an, und selbst dort, wo der Einzelne überfordert oder im Stich gelassen erscheint, kommen Defensivmechanismen ins Spiel, die im weitesten Sinne kulturell geschaffen sind. Die einfachste Form eines solchen Mechanismus ist die erlernte Ergebenheit, in der der Einzelne seinen Status oder seine Situation als das Schicksal all derer zu betrachten lernt, die so schwach oder so stark, so alt oder so jung, sind, wie er selbst, und dies mit oder ohne Gefühl der Solidarität. Eine overte Ungleichheit kann auf ein

erträgliches Maß reduziert sein, weil die Mitglieder gelernt haben, den Wert ihres eigenen Beitrags objektiv einzuschätzen, weil es ihnen im rituellen Kontext erlaubt ist zu rebellieren, oder weil durch die Projektion eines Feindbilds ihre Unzufriedenheit nach außen gelenkt wird. In kleinen Gruppen wie in komplexen Ethnien finden wir Anzeichen dafür, daß Unterschiede in der Ausstattung und Bedeutung der Menschen auf das Wirken übernatürlicher Einflüsse zurückgeführt werden, die in Willkür oder in Antwort auf eine Provokation das Geschick und die soziale Einordnung der Person verursachen. Je stärker eine Kultur den Begriff Ordnung betont, desto deutlicher und klarer fallen ihre Antworten und Lösungen auf die Frage des Warum der Ego-Position aus, und desto einheitlicher und zwingender sind ihre Vorschriften im Zusammenhang mit der Berechtigung zur Einnahme eines Status und ihr Angebot eines Instrumentariums zur Überwindung sozialer Distanzen.

VI a.1.2. Gleichgewicht und Gleichgewichtsmechanismen

Unter den Ethnien, deren Kohäsion sich auch im Kulturkontakt weitgehend bewährte, war keine zu finden, die der politisch unbedeutenden Person Gratifikationen ökonomischer, sozialer oder religiöser Art abgesprochen hätte, oder die der prestigebeladenen Person nicht einen Apparat an Hemmnissen, Restriktionen, Pflichten und Verantwortungen entgegengesetzt hätte. Wo diese Ausgewogenheit fehlte und die Entmachtung nicht einmal vor der religiösen Domäne haltmachte (p.e. der Zwang zur Passivität im Zeremoniell der Natchez und Azteken), erschien das Eindringen fremdkultureller Elemente wie eine Befreiung. Eine Konterbalance der

Vorteile der Ohnmacht und der Nachteile der Macht, dagegen, war dafür verantwortlich, daß Macht und Machtausübung nicht nur als tragbar und erträglich angesehen wurden, sondern daß der soziale Istzustand der Erhaltung und Verteidigung für wert befunden wurde.

Eine perfekte Gleichgewichtssituation ist in der sozialen Realität undenkbar. Tatsächlich ist es auch in Primitivkulturen so, daß Kompensationen mit dem Ziel der Herstellung einer psychischen Balance im Benachteiligten oder im Überforderten zu einem Großteil fiktiv oder symbolisch sind, oder daß Entsprechungen in den Gratifikationen und eine realiter egalitäre Distribution auf Teilbereiche beschränkt sind. Offensichtlich genügte für die Bedürfnisse der Stämme der Nordwestküste eine nach Rang gestaffelte Verteilung des Wohlstands unter alle Mitglieder der Ethnie, um den sozialen Frieden und den Zusammenhalt zu wahren. Eine Kohäsion, die darauf basiert, daß Gleichheit nur auf einer Ebene stattfindet, p.e. in einer Befriedigung der individuellen ökonomischen Bedürfnisse¹, ist nur so lange lebensfähig, als die Lebensbedingungen konstant dieselben bleiben; jede Veränderung der Außeneinflüsse bewirkt, daß Zugeständnisse an die Elite und Abstriche an den Rechten der weiteren Bevölkerung als Ungereimtheiten erkannt werden. Entscheidend für die durch den Kulturkontakt tatsächlich initiierte Dissoziation war nicht allein, daß der Tlingit- oder Kwakiutladel seine Funktion als Zentrum der ökonomischen Verteilung und als Garant des Wohlstands aller verlor, sondern daß die Selbsteinschätzung der nichtadligen Bevölkerung, die sich als Hüter und Bewahrer der (moralischen) Ordnung

¹Der Besitz der Kwakiutl-Häuptlinge wurde als Allgemeingut angesehen, dessen Verlust im Potlatch alle traf und betraf.

gesehen hatte, erschüttert war. Diese letzte Behauptung läßt sich daraus deduzieren, daß traditionell der Elite ein Verhalten zugestanden wurde, das unzüchtig und ungezügelt, wie es war, dem ideationalen Modell und dem Verhalten der Modalpersönlichkeit direkt konträr war. Die Genugtuung der in vielem Inferioren, sich selbst nahe am Ideal, ja sogar als Träger des kulturellen Ideals verstehen zu können, wurde ihnen durch die christlichen Lehren von der Verworfenheit und Sündigkeit aller entrissen.

Für gewöhnlich sind es nicht die gegen das Kulturideal gerichteten geheimen Wünsche, die die Mitglieder einer Ethnie im Verhalten ihrer Führungspersönlichkeiten dulden oder verwirklicht sehen wollen, sondern eine möglichst getreue Einhaltung eben dieser Ideale. Die Plains Tribes, bei denen Großzügigkeit und Desinteresse am eigenen materiellen Vorteil als Tugenden par excellence gelten, verzeihen zwar entsprechende Sünden beim einfachen Mann, nicht aber bei ihren Häuptlingen. Bei der Versorgung mit Lebensmitteln steht der Anspruch der Häuptlingsfamilien und ihr Wohlergehen an letzter Stelle, und ein prominentes Mitglied des Stammes, das Reparationen für die Untreue seiner Frau (eine sonst übliche Maßnahme) oder Blutgeld annehmen würde, kann mit Sicherheit Degradierung und Verachtung erwarten.

Bei den Zuni ist nur der zu einer Führungsposition qualifiziert, der als Vorbild des richtigen zeremoniellen und sozialen Verhaltens gelten kann. Dadurch, daß er weitgehend im Verborgenen agiert und seine Macht unauffällig ausübt, ist es ihm erleichtert menschliche Schwächen zu verheimlichen und bleibend den Anschein einer Idealpersönlichkeit aufrechtzuerhalten. Die Freiheiten der Führungspersönlichkeiten sind dort am stärksten beschnitten, wo das gute Leben

als ein Leben ohne erkennbaren Zwang und ohne organisierte Einschränkung konzipiert ist. Die Unfreiheit der Mächtigen ist hier letztlich dem Umstand zu verdanken, daß deren Stellung und Autorität der Kongruenzpunkt aller Ziel- und Wertvorstellungen der Gruppe ist. Das Kennzeichen einer solchen Konstellation ist eine Eindimensionalität der Machtstruktur. Das heißt, es gibt dort keine weiteren, kristallisierten und identifizierbaren Autoritätsschichten.

3. Führung und Reichweite der Macht

Eine offenkundige Anlage der Macht in Personen und Institutionen, dagegen, wird von 'lower-level-correspondences' gestützt: bei den Natchez oder Azteken übt der Familienvater eine der 'Großen Sonne' oder dem Herrscher ähnelnde Funktion im familiären Bereich aus, und der Unteranführer einer Crow, Cheyenne, oder Sioux Kriegshorde ist für den Verlauf eines Unternehmens mit ähnlichen Privilegien und Kompetenzen ausgestattet wie der oder die Stammeshäuptlinge. Den Machtbefugnissen werden, wenn sie nicht schon in sich limitiert sind, stets institutionalisierte Hemmnisse entgegengesetzt. Für gewöhnlich sind es kulturspezifische und alle betreffende Persönlichkeitsnormen, die eine Ausweitung des Machtpotentials von vorneherein verhindern. Besonnenheit als Attribut der respektierten Person, verdrängt den Draufgänger oder Abenteurer in den Marginalbereich; Großzügigkeit als soziale Pflicht wirkt einer Akkumulation des Reichtums und des additiven Ansehens durch Reichtum entgegen. Funktional entspricht das generalisierte Gebot jenem bei den Sioux üblichen, institutionalisierten Abbau der Triumphhaltung, in dessen Verlauf der Stolz und das Ansehen eines erfolgreichen Kriegers durch

Demütigungen und Schmähungen im Ritual neutralisiert wird. Die Hochschätzung, die in indianischen Stämmen dem Rhetoriker, dem Wortgewaltigen zukommt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß dessen Ratschläge und Aussagen nur dann Gewicht haben, wenn sie sich an der Realität oder am Erfolg messen lassen. Demagogen und Phantasten haben nur in Übergangsphasen die Macht des Einflusses. Von den Mandan und Shawnee wird berichtet, daß sie den, der es wagte, eine besondere Befähigung vorzutäuschen, und der in der Durchführung versagte, ausstießen oder töteten. Dies ist die violente Reaktion einer Kultur mit - nach Sorokin - idealistischer Mentalität, die den äußeren Erfolg als Zeichen einer Gnade oder Gunst der Götter wertet: Täuschung und Vortäuschung sind weniger Verstöße gegen menschliche Gesetze als Blasphemie.

Die Wege zur Macht und die Lizenz zur Machtausübung sind nie unilateral definiert; der Zusammenhang mit der Religion oder der Magie ist stets mittelbar oder unmittelbar gegeben. Das Ausmaß und die Art des religiösen Einflusses läßt sich daran feststellen, ob die erwiesenen Reverenzen dem Status oder der Person gelten, ob sie situationell oder lebenslang sind, ob die Fähigkeit zu beeinflussen mühevoll erworben werden muß oder als Gabe keiner Bewährung und Schulung bedarf. Wenn Autorität als Ausdruck einer "religiössanktionierten sozialen Existenz"¹ angesehen wird, gilt notwendigerweise Gehorsam als religiöse und soziale Pflicht. Unabhängig davon, ob soziale Gebote als göttliche Gebote ausgewiesen sind, oder ob sie eine Extension religiöser Normen darstellen, so kann doch in keinem Fall eine exklusiv religiöse Sendung als Qualifikation zur Führung gelten. Die Selektion oder Anerkennung

¹ Marc J. Swartz, Victor W. Turner, Arthur Tuden ed., Political Anthropology (Chicago, 1966) p.130.

einer Person mit Führungsanspruch ist gleichermaßen von ihrem Vorbildcharakter in der Lösung alltäglicher Probleme wie von Indizes einer gewissen Auserwähltheit abhängig. Diese Auserwähltheit manifestiert sich in der besonders exakten und kompetenten Erfüllung kulturspezifischer Anforderungen, in der Tapferkeit bei kriegerischen Stämmen, in der Zurückhaltung bei egalitären Ethnien, in Selbstsicherheit und Stolz bei den Nordwestküstenstämmen und in der Unerbittlichkeit und der Negation der psychischen Betroffenheit bei den Natchez, sowie in der physisch-psychischen Widerstandsfähigkeit der Crow oder Iroquois. Propheten und Visionären steht eine Chance zum Ansehen nur offen, wenn Traum und Vision allgemein zugängliche und anerkannte Erfahrungsquellen sind; die Vision als alleiniger Wegbereiter der Macht, jedoch, ist eine lediglich in Übergangsphasen auftretende Erscheinung. Doch auch dann ist der Prophet nicht nur ein religiöser Neuerer; seine Zukunftsprojektionen müssen Lösungen für ein gutes oder besseres Leben vor Augen führen und eine Befreiung aus der Unterdrückung und eine Überwindung der Feinde versprechen. Solcher Art waren die Lehren Wovokas, der die Geistertanzreligion ins Leben rief, die Versprechen eines John Slocum (Puget Sound) und die versöhnlich-utopischen Erwartungen von Handsome Lake, dessen Regeln noch heute im Reservat der Iroquois als verbindlich angesehen werden. Wie das Beispiel der durch Hiawatha's Doktrinen geeinten Iroquois-Nation zeigt, ist eine pragmatisch-religiöse Vorausschau auf eine einheitliche Ordnung in besonderem Maße imstande, die Notwendigkeit zur Einheit zu suggerieren. Sie läßt alles andere, das weniger humanisiert und 'hominisiert', weniger nach Prinzipien geordnet erscheint, als rangmäßig unterlegen, oder, um einen Ausdruck der abendländischen Kultur zu gebrauchen, als barbarisch erscheinen. Ethnozentrismus ist eine ihrer Folgen, und

aus diesem Grunde darf es nicht verwundern, daß Indianer dagegen rebellierten, wenn beispielsweise die Mexikaner im Fall der Tarahumaras oder Yaquis, die Amerikaner im Fall der Pueblos, sie von einer theokratischen Dominanz zu befreien suchten: Sie assoziierten eine Säkularisierung mit Entwürdigung, und mit Angleichung an die nach ihrer Ansicht primitiven und ungeschlachten Stämme ihrer Umgebung.

VI a.1.4. Prestige und Macht: Unterschiede und Zusammenhänge

Paul Radin¹ sieht im Hunger nach Ruhm oder Ansehen eine Universalie. Es gibt das Streben nach Prestige um der Macht willen und das Streben nach Prestige um des Prestiges willen; Macht ohne Ansehen ist reizlos. Der Typus des gesuchten Ansehens differiert von Stamm zu Stamm. Die kulturspezifischen Unterschiede werden bereits im Mythos an der Gestalt des Kulturhelden deutlich. Die eher individualistisch orientierten Ethnien, die das Ziel 'Ansehen' als Stimulus zum sozialen Verhalten ansehen, kennen den letztlich triumphierenden, alles Feindliche überwindenden Helden, dessen Würde und soziale Position sich aus der Summe seiner Taten ableitet. In den Legenden der Pueblodörfer andererseits enden die Irrwege und die Bedeutungslosigkeit des Helden erst mit einer Tat, die der Gemeinschaft zugutekommt und die ihn der Gemeinschaft zuführt. Die Individuation des Tuns macht ihn zum Außenseiter und erst seine Empfindsamkeit für den Wert der menschlichen Relationen vermittelt ihm Ansehen.

¹Radin, Primitive Man as Philosopher, passim.

Abhängig von der 'Macht der Kultur' über ihre Mitglieder können drei unterschiedliche Tendenzen festgestellt werden: a) der Prestigesucht des Einzelnen ist kein Hindernis entgegengesetzt; der Wettbewerb wird durch Gewalt und durch die Angst vor der Gewalt entschieden. b) die Prestigesuche ist gelenkt; die Wettbewerbssituation ist durch ein Netzwerk von Präkonditionen gemildert. c) Prestige ist nur auf einem oder einer begrenzten Anzahl von Wegen zu erreichen; es ist subjektiv und objektiv auf einen bestimmten Personenkreis beschränkt.

Ungelenkte Prestigesucht und Machthunger sind auswechselbare Begriffe. In einer Atmosphäre des ungezügelten Wettbewerbs, fällt die Attraktion des Prestige um des Prestiges willen dem Mangel an Respekt und Würde zum Opfer. Die Dominanz der Midé-Führer der Chippewa ist Ursache und Ergebnis von Ängsten. Dem in ihre magischen Künste gesetzten Vertrauen zur Überwindung von Krankheit, Not und Tod und zur Beilegung von Eifersüchteleien und Machtansprüchen zwischen den einzelnen Horden, steht die Angst vor der Macht und Böswilligkeit dieser Magiere zur Seite. Da die konkurrierenden Kerngruppen kein anderes einendes Element kennen als die gemeinsame Erfahrung menschlicher Grenzen und die Stärke und Kraft der Magie, sind sie auch nicht imstande, dem Willen zur Macht und dem Machtanspruch einen sozialen Mechanismus entgegenzusetzen. Ähnlich ist die Situation der Mohave, die nicht nur die aktuelle Böswilligkeit ihrer Zauberer und Hexer fürchten, sondern annehmen, daß deren Machthunger selbst noch auf eine Zukunft im Jenseits ausgerichtet ist.

Die Idee eines Lebens nach dem Tode als Extension des Lebens hier auf Erden kann die Art der Prestigesuche entscheidend gestalten. Die Vorstellung einer ungebrochenen Fortsetzung, laut der dem Menschen im Jenseits alles im Leben Erworbene und Erreichte zur Verfügung steht, motiviert zu ständigem Tun und Streben. Im Sinne einer Zeit der Abrechnung und der Belohnung ist sie geeignet konformes oder erwünschtes Verhalten zu begünstigen. Entpersönlichung als Zukunftsvision ist gleichbedeutend mit Enthominisierung, was bedeutet, daß das Allzu-Menschliche keinen Platz im Leben nach dem Tode hat: Die in den Pueblos verehrten Ahnen haben aufgehört Menschen zu sein; sie sind nicht mehr mit Schwächen, Fehlern und Bosheiten behaftet, sie sind mächtig dank ihres Altruismus und ihres Desinteresses an Personen. Auf Grund dieser Qualität eignen sie sich als Prestigegeber. Die diesseitigen Autoritäten, auf die sie ihre Kräfte übertragen, ähneln ihnen in vielen Details: Der Kazike eines Pueblo (p.e. San Felipe) ist eigentlich namenlos. Er ist DaDa, das heißt Großvater, er hat gerecht und unparteiisch zu sein. Sein Prestige und sein Einfluß sind das Ergebnis eines freiwillig unterzogenen sozialen Tods (effacement), einer langfristigen Bewährung und eines Aufstiegs innerhalb der bedeutendsten Sozietäten (Flint und Koshare), die ihn das esoterische Wissen und die Unsichtbarkeit lehren, die für sein Amt erforderlich sind. Während ein betont mit Tod, Jenseits, oder einer monarchischen Gottheit assoziierter Machtbegriff graduell in immanenter Selbstregulierung entschärft wird und unter dem Einfluß kräftiger Fremdeinflüsse gänzlich entwertet wird, ist die aus dem Ahnenkult entwickelte und die im Ritual kontinuierlich mit dem Jenseitsgedanken (Rückkehr in den Schoß der Erde) assoziierte Machtkonstellation

tion der Pueblos ungewöhnlich widerstandsfähig: Entpersönlichung vermag die Besorgnis vor sozialer Nicht-Relevanz und vor dem eigenen Tod zu verdrängen.

.5. Macht des Magiers, Macht des Priesters

Der zeitlichen Distanzierung, die das Jetzt via Ahnen und Ahnenkult oder einer Genealogie der Gottheiten mit einer, wie Malinowski sie nennt, "primeval reality"¹ verbindet, steht eine Distanzierung des Profanen und Sakralen zur Seite, die im Priestertum überwunden wird. Die Frage, ob es in einer solchen Konstellation zu einer Macht der Priester kommt, ist bei einer einzigen verbleibenden Konstante, i.e. der Selbsthaftigkeit, von unterschiedlichen Variablen abhängig. Ein wesentliches, bestimmendes Element ist darin zu suchen, ob die Herausforderungen durch das natürliche und menschliche Nicht-Wir so prägnant sind, daß die Leistungen einer säkulären Schicht über die des Priestertums gestellt werden können. Daß es überhaupt zu einer Ablösung des Magier und Schamanen durch den Priester und schließlich zu einer Prestige- und Machtstellung des Priesters kommt, steht in engem Zusammenhang damit, daß "sich der Kultus in bestimmten Kultmythen, Opferformen und Reinigungsriten festlegt"², daß sich die Fähigkeit herauskristallisiert Ordnung in der Natur zu sehen und über die Ursprünge dieser Ordnung zu philosophieren. Es bedarf einer besonderen Vertrautheit mit der unmittelbaren Umgebung, (i.e. Selbsthaftigkeit), daß das Weite und Ferne, das

¹Malinowski, Magic, Science and Religion, p.122.

²Tillich, Religionsphilosophie, p.108.

Unerklärliche, zum Gegenstand von Interessen und Spekulationen werden kann; und es bedarf der Muße der Beobachtung und der Unruhe der Muße, daß sich ein Weltbild und eine aus diesem deduzierte Religiosität wie bei den Pawnee, Natchez, Sioux oder Iroquois entwickeln kann.

Es dürfte eine panhumane Erscheinung sein, daß der Mensch dem Kraft zuschreibt und Kraft zu entnehmen versucht, das sich nach seinen Erkenntnissen jeweils durch die frappanteste und überzeugendste Regelmäßigkeit auszeichnet. Je weiter der Träger der maximalen Regelmäßigkeit der Möglichkeit des direkten Kontakts entrückt ist, desto mehr wird aus einer Gemeinschaft aller Wissenden eine duale Gemeinschaft von Wissenden und Glaubenden. Das Spezialistentum der oben erwähnten Ethnien war mit der Astronomie befaßt, und unter seinem Einfluß wurde das weit Entfernte, das bis zu diesem Punkt der Entwicklung scheinbar Wandelbare und für den Ablauf des menschlichen Lebens Belanglose, das fast dekorhaft Entrückte, zum Beweis und Symbol des Ewigen, Zuverlässigen und damit zum Gegenstand der Reverenz. Daß diese Bedeutung den Gestirnen und Himmelserscheinungen nicht überall zukommt, daß zum Beispiel die Sonne oder der Mond nur in wenigen Fällen mit dem Begriff der Ordnung assoziiert werden, ja daß ihnen nicht einmal eine inhärente Qualität des Sich-selbst-treu-bleibens zugeschrieben wird, zeigt sich vor allem am Mythos: Metamorphose zählt zu den Eigenschaften der Gestirne, und offensichtlich ist auch wenig Verlaß auf ihre regelmäßige Bewegung und Wiederkehr. Eine Erzählung der Kalispel verweist auf den geringen Bedeutungsgrad von Sonne und Mond, die beide als Gegenstand und Ergebnis des Zerstörend-Spielerischen aufgefaßt werden:

Long ago, when the world was very young, the moon was the plaything of a certain tribe of animal people. One day Coyote said to Antelope, "Let our sons go out and learn how to steal the moon. ..."

Die Geschichte des Diebstahl des Mondes ist die ständige Bewegung dieses Himmelskörpers: er wird Berge hinauf - und - hinuntergerollt, ist einmal über Hügelketten sichtbar, geht verloren, und erlangt seine endgültige, aber immer noch der Willkür menschlichen Willens ausgesetzte Position auf Grund einer Metamorphose zweier ihres Lebens überdrüssiger junger Männer: nichts in seiner ursprünglichen Gestalt deutet an, daß er ambimorph ist, doch letztlich ist er Sonne und Mond. Im wahren Sinne ein Spielball der Phantasie, hat das Gestirn oder auch gelegentlich der weite Himmel selbst nichts von der superioren Qualität, die ihm im folgenden Pawnee-Lied zugeschrieben wird.

- 1) I stood there, I stood there,
The clouds are speaking.
I say, "You are the ruling power",
I do not understand, I only know what I am told,
You are the ruling power, you are now speaking,
This power is yours, o heavens.
- 2) It is there that our hearts are set,
In the expanse of the heavens.²

Das Heilige ist stets mit Furcht oder Ehrfurcht besetzt; seine Selektion und Sublimation geschehen nicht willkürlich: sie kommen zustande, weil der Gegenstand sich wiederholt als Verursacher von Heil oder Unheil erwiesen hat, oder weil er durch die beobachtete, ihm eigene Regelmäßigkeit und durch die Regelmäßigkeit dessen, was er - den Menschen tangierend - zeitigt, den Charakter eines gesetzten Zeichens erhält. Für die Coeur d'Alène (Kalispel), wie für viele andere Jäger- und Sammlerstämme, sind Himmel und Gestirne

¹Clark, Indian Legends from the Northern Rockies, p.71.

²Astrov, American Indian Prose and Poetry, p. 105.

etwas, dessen Ursprung man erklärt, weil es da ist, dessen Wirkung jedoch nie als so die Lebensweise bestimmend empfunden wird, als daß man es in die Kategorie heilig einreihen müßte. Es handelt sich in Kulturen dieser Art um eine Geisteslage, in der, wie Paul Tillich sagen würde, das "Heilige zugleich das Unreine"¹, das Gefährliche ist, das, mit dem man direkt und unmittelbar zu rechnen und sich auseinanderzusetzen hat. Die Rückwirkung einer solchen Haltung auf die Anlage der Macht in Personen (im Magier, im Medizinmann, im Schamanen) ist von dem Paradox gekennzeichnet, daß die Mächtigen als Katalysatoren der Angst zu gleicher Zeit Gegenstand und Auslöser der Angst sind. Die Hoffnung auf Erlösung, sowie Furcht und Abscheu sind auf eine Person zentriert.

Im Wandel hin zum Priestertum vollzieht sich ein Prozeß der Differenzierung und Entdifferenzierung: die wachsende Komplexität der Glaubensvorstellungen und des Zeremoniells ist von einer graduellen Entflechtung des Profanen und des Sakralen begleitet. Priestertum ist nur möglich im Zusammenhang mit dem Glauben an eine übergeordnete Kraft, die sich in Ordnung oder Ordnungen manifestiert, die der Mensch letztlich als auf sich bezogen interpretieren kann. Er ahmt den göttlichen Vorschlag nach, wo immer er kann: Religion wird zur einheitlichen Erfahrung, was sich nicht allein in den Glaubenssätzen ausdrückt, sondern auch in ihrem expressiven Aspekt, in den Gegenständen des Kultus, im Detail der Gesten und Bewegungen sowie im Wortlaut der Anrufung. Ruth Bunzel stellte am Beispiel der Zuni fest, daß die genaue und wortwörtliche Einhaltung der Formeln, der Intonation und Stimmmodulation in den Dienst der gleichförmigen Ausrichtung gestellt wird. Das Ritual ist eine konsequente Fortsetzung der sozialen Uniformität:

¹Paul Tillich, Religionsphilosophie, p.77.

Prayer in Zuni is not a spontaneous outpour of the heart. It is rather the repetition of a fixed formula. ...¹

Der Zusammenhang zwischen der Tatsache des Gebets und der Fähigkeit sich unterzuordnen ist gegeben, wenn wir uns ins Gedächtnis zurückrufen, daß Paul Tillich sehr deutlich aufzeigt, daß Opfer und insbesondere Gebet als "Entäußerung des eigenen Willens"² zu interpretieren sind. Ganz gleich ob wir nun das Gebet als Ergebnis oder Mittel der entsprechenden Konditionierung betrachten, so erklärt sich an ihm die offensichtliche Befehlsgewalt der Zuni-Priesterschaft, wie sie bereits ein Mitglied der Coronado-Expedition schilderte:

They [~~the priests~~] go up on the highest roof of the village and preach to the village from there, ... They tell them how they are to live, and I believe that they give certain commandments for them to keep. ...³

Franz Boas' Behauptung: "the disbeliever has his place in actual life and in folktale"⁴ ist nur bedingt gültig. Als Aussage darüber, daß nirgends und zu keiner Zeit Menschen so sehr einem Diktat unterworfen werden konnten, daß nicht einige eigenwillig agiert und reagiert hätten, und daß dieses Verhalten auch registriert wurde und in der oralen Tradition ihren Niederschlag fand, ist dem Satz zuzustimmen. Von der Toleranz aller Kulturen dem Ungläubigen gegenüber kann keine Rede sein: sie ist nur dort anzutreffen, wo sich der Glaube einer Ethnie aus der Summe tastender Sondierungen und persönlicher Auseinandersetzung

¹Ruth Bunzel quoted in:
A.Grove Day, The Sky Clears, p.70.

²Paul Tillich, Religionsphilosophie, p.109.

³A.Grove Day, The Sky Clears, p.70.

⁴Franz Boas: The Mind of Primitive Man (New York, 1946) p.137.

mit dem Übernatürlichen zusammensetzt. Ein sozial stabilisiertes religiöses System erlaubt keinen Unglauben und keine Gleichgültigkeit in der religiösen Übung: die Creek erzwingen die Teilnahme jedes Mannes am Ritual, und verlangen dem Nachlässigen eine empfindliche Buße ab. Die Tatsache der Festigung des zereemoniell-religiösen Systems läßt sich zusätzlich an einem Indikator mit Zeittiefe ablesen: an den Mythen, die mit der Thematik der Entstehung des Rituals befaßt sind. Während bei gefestigten Systemen das Zereemoniell als zeitlos und als von menschlicher Initiative und menschlichem Einwirken unabhängig geschildert wird, ist es als ein Zeichen der Beweglichkeit und Ungebundenheit zu werten, wenn Kultmythen auf einen menschlichen Initiator oder auf eine 'geschichtlich' fixierte Situation verweisen. Undenkbar in "Theokratien" vom Pueblotypus wären Zweifel und das folgende Eingehen der Götter auf die Herausforderung durch die Zweifel, wie sie am Beispiel eines Ritualmythos der Fox zum Ausdruck kommen: "Surely the manitou could not have made us"¹, klagt ein Mann, der eine Reihe schwerer Verluste erlebt hat. Das Klagen und Wehgeschrei dieses Namenlosen zwingt die Götter zur Gunst, und erhebt sein in der Verzweiflung manifestiertes Verhalten zum beispielhaften Ritualverhalten. Dieser freiheitlichen Variante steht das im folgenden Wishosk-Mythos implizierte Gebot des unwandelbaren Festhaltens und Bewahrens an einem vom Schöpfer geschenkten Ritualkomplex entgegen:

Gudatrigakwitl left the people all kinds of dances. ... [He said:] "But those to whom I leave my instructions, who will teach them to their children, will be well. Whenever you are badly off, call me. ..."

¹Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.137.

²Ibid., p.272.

Diese Gegenüberstellung ist nicht nur Zeugnis unterschiedlicher Mentalitäten; sie verweist auf zwei verschiedene Grundhaltungen gegenüber dem Unbedingten. Da ist zunächst das persönliche Dilemma, Zweifel und ein eher menschlich anmutendes Interesse der Götter ihre Realität in der Gnadenerteilung unter Beweis zu stellen. Die zweite Variante deutet auf eine 'Selbsteignung' des Individuums, ausgedrückt in der Konventionalisierung und der Delegation des Kontakts mit dem Übernatürlichen ("but those to whom I leave my instructions"). Wo immer diese zweite Phase der religiösen Beziehung erreicht ist, wird eine Umkehr zur ursprünglichen 'one-to-one-relationship' unmöglich; der Einzelne mag weiterhin allein beten, allein opfern, die Fähigkeit die 'innere Wahrheit' als entscheidende und gültige Instanz heranzuziehen geht gemeinsam mit der Spontaneität und dem 'Körperhaften' der individuierten Religiosität verloren. Der Wandel von Impulsivität und Eigeninitiative zu einer Form der Inertia, vom Interesse Wissen zu erlangen zum Interesse Wissen zu organisieren oder sich auf organisiertes Wissen zu berufen, läßt sich mit Sättigtheit nach erfolgter Bedürfnisbefriedigung erklären: die Erschöpfung aus der Bewegung und aus dem Sichselbstüberlassensein verlangt nach einer Ruhepause in Abhängigkeit. Was dieser Pause folgt, baut auf den wesentlichen Elementen der in beiden Geisteshaltungen gemachten Erfahrungen auf: Bewegung ohne Ordnung und in Isolation gehört der Vergangenheit an.

Eine Kultur im Idealzustand: 'Trägheit' ist imstande Fremdelemente abzuweisen, ohne daß im Verlauf dieser Abwehrhandlung die Essenz des Eigenen berührt wird. Bewegung als Idealzustand erleichtert die Aufnahme und Verarbeitung des Fremden, ohne daß dabei prozesuale Regeln verletzt würden, und daher auch ohne erhebliche Transformationsverluste. Die Gefahr der

Verletzlichkeit ist stets in Übergangsstadien vorhanden, das heißt dort, wo Bewegung beginnt die Ethnoenergie zu schwächen und Monotonie Kräfte des Wandels freimacht. Da Wandel zum Wesen einer Kultur gehört, wäre dies als Normalzustand zu bezeichnen. Daraus erklärt sich die häufig zu verzeichnende Anfälligkeit indianischer Ethnien für die "Übernahme" der neu an sie herangetragenen Religionen. Das Wort Übernahme ist jedoch mit Vorsicht zu gebrauchen; denn nicht selten war es so, daß mit der Annahme keine Absage an das traditionelle Denken und Glauben verbunden war. Das Bekenntnis zu einer christlichen Religion konnte von Indianern ausschließlich als Nutzung eines sozialen Angebots oder Mittel zu einer Ersatzidentität empfunden werden. In dieser Konstellation vollzog sich etwas, das Malinowski in seiner Studie der Trobriand-Islanders als Kompartimentalisierung bezeichnet: die Lehren der Missionare werden gehört, wiederholt und exakt, aber eben nur in einem "streng abgetrennten Fach des Gehirns, gespeichert".¹

VI a.2.1. Kräfte und Götter

Der Eindruck der ersten Missionare war der, daß sie ihre Lehren auf eine Gemeinsamkeit im Glauben an einen Gott stützen könnten. Die Hopi sprachen von einem allmächtigen Schöpfer Taiowa, die Dakota von Wakan-Tanka, die Pawnee und Wichita von Tirawa, die pazifischen Fischer von einem 'Lord of the Shining Heavens', die Eskimo von Sedna, Algonkin wie die Sauc und Fox oder die Potawatomi von 'Gentle Manitou'. Vor allem dort, wo Einheit angestrebt wurde oder als zentraler Wert galt, war die Vorstellung einer ordnenden Kraft mit

¹Malinowski, Magic, Science and Religion, p.36.

einem Wort, einem Namen oder sogar mit der Vorstellung einer Person belegt. Das Bezugswort konnotierte Kraft (power); was es denotierte, war so unterschiedlich wie die Kulturen selbst: eine unpersönliche Macht, eine anthropomorphe, indifferente oder interessierte, aber nicht allmächtige Gottheit, ein unerklärliches und unbeschreibbares höchstes Wesen; in einem Fall wurde die Sonne als Gott oder als Auge eines Gottes verstanden, im anderen war es die Energie dieser Sonne, oder die Menschheit in einer Person, die Erde in ihrem dynamischen sich stets verjüngenden und alternden Aspekt, die Summe aller vitalistischen Kräfte, an die man sich wandte, und die man beschwor. Mit wenigen Ausnahmen (p.e. Iroquois: "the great spirit who supervises everything") war die oberste Gottheit, wie wir sie vereinfachend nennen wollen, fast überall als eine inerte Gottheit konzipiert, die sich nach dem Schöpfungsakt zurückgezogen hatte und allem Anschein nach den von ihr selbst geschaffenen Gesetzen und den zufällig entstandenen Ungereimtheiten unterworfen blieb. Dem Menschen genügen als direkte Referenz jene Kräfte oder Agentes, die als spirituelle Wesen die nicht vom höchsten Gesetz erfaßten Nexi kontrollierten, und die als Untergottheiten einander funktional ergänzten oder auch sich befehdeten. Nach Edward Spicer's 'sampling' ist zu schließen, daß über die Vorstellung einer Bedeutungshierarchie und Funktionenteilung der Götter oder Geister katholische Heilige ihren Zugang in den indianischen Glauben finden konnten, und daß mit ihnen noch heute nach dem traditionellen Muster verfahren wird: sollten sie sich als wenig hilfreich erweisen, so werden sie einfach 'abgeschafft'.¹

¹Edward Spicer, Cycles of Conquest, passim.

Was im religiös-magischen Bereich für relevant gehalten wird, steht in engem Zusammenhang mit der Weltanschauung, der sozialen Realität, dem (kulturellen) Reichtum oder der (kulturellen) Armut und der Lebensweise im allgemeinen. Exklusiv Übelwollende Geisterwesen existieren lediglich in der Vorstellung von Ethnien, die in einer als unberechenbar und furchteinflößend empfundenen Umgebung leben. Dabei ist es unerheblich, ob die Ressourcen des Überlebens dort reich oder begrenzt sind. Meist sind die 'bugaboos' der in den Tundren und Wäldern des hohen Nordens angesiedelten Jägerstämme weiblich; bei den Sammlern sind sie geschlechtslos, als 'mischief-makers' treiben jedoch alle beide ihr Unwesen, behindern den Jäger, zerstören Vorratsstellen und Fallen, bringen Werkzeuge zum Splittern, verwirren den Verstand oder morden. Die soziale und psychologische Funktion dieser Schreckgespenster besteht darin, daß sie Mißerfolge und Störungen erklären; ihre latente Bedeutung leitet sich aus einer verschütteten, aber nie verlorengegangenen Erinnerung an eine Phase der Stammesgeschichte ab, in der Kannibalismus keine Seltenheit war.

Ganz deutlich wird dieser Zusammenhang am sogenannten 'windigo-starvation'-Komplex der Subarktik und Nordwestküste. Hungersnöte, Armut und der Mangel an Kohäsion und überwindendem Zeremoniell waren nachweislich schuld daran, daß vor allem zu Zeiten höchster Not und Einsamkeit Angehörige der Chippewa-Stämme von Psychosen befallen wurden, die mit dem Einwirken kannibalistischer Geister erklärt wurden. Seelisch Gestörte wurden für gewöhnlich getötet, weil man befürchtete, daß sie selbst in Kannibalismus verfallen würden. Relikte dieser Ansichten finden sich noch bei der bereits erwähnten Initiation an der Nordwestküste; doch weit entfernt vom Gespenst des Hungertods, sind sie hier

nichts weiter als Medien einer gespielten sozialen Täuschung. Für die reichen Fischer des Nordwestens sind die Geister des Reichtums, des Kriegs und der Macht zur Unterwerfung interessanter und adäquater. Der Verlust gewisser Ängste durch die Sicherheit des Wohlergehens ändert vieles in der Begegnung zwischen dem Menschen und der Natur und ihren Geistern. So umgingen Jägerstämme mit reichem Ritual und gesicherter Existenz das Handicap kontinuierlicher Taboos und ständiger ritueller Vorbereitung dadurch, daß sie den Kontrakt zwischen Mensch und Tier zu einem Kontrakt zwischen Repräsentanten erklärten. Auf dieser Stufe der Entwicklung wird das Seltene erstmalig mit Wert besetzt. Der weiße Büffel, der Albino-Otter, der besonders eigenartig gezeichnete Bär, stellen den aus der Species ausgewählten Vertragspartner, der auf Grund seiner Eigenart zur Symbolgestalt und zum Träger des Taboos oder des Heiligen wird. Die Erkenntnis des Werts des Seltenen löst einen irreduziblen Prozess aus, der in hochorganisierten und reichen Kulturen schließlich dem Zugriff des Profanen verfällt: man denke an die Raritätenschau des Moctezuma, die eine Zurschaustellung des Raren ob seiner Rarität willen, und des Absurden um der Absurdität willen war. Demgegenüber galt das als heilig, was mit Superlativen (des Schönen, des Mächtigen, des Gefährlichen) belegt werden konnte.

Im Zusammenhang mit der Idee einer übergeordneten Kraft, deren Wirken und Intentionen betont und exklusiv auf den Menschen zielt, findet sich als Konkomitante ein verstärktes Empfinden für das, was es heißt, Mensch zu sein und zu leben, und mit ihr ergibt sich eine Verwandlung von Schwellen in scharfe Grenzlinien, die für ein verstärktes Empfinden für Stammestum und

das kulturell definierte Gute und 'Normale' sorgen. Schwellen sind als Ergebnis jener Gegensätze zwischen Mensch und Tier, Mensch und Natur, zwischen Mensch und dem Unerklärlichen aufzufassen, die sich ganz natürlich aus der unterschiedlichen Ausstattung ergeben. Sie werden durch eine kontinuierliche Konfrontation und eine die Wechselfälle von Unterlegenheit und Überlegenheit begleitende Bewertungssequenz zu Grenzen. Die Betonung von Prioritäten¹ im Schöpfungsakt im Gegensatz zu einer undifferenzierten Entstehungsgeschichte, die nicht weiter zurück als bis zur Entflechtung der Gemeinsamkeit alles Lebenden geht, eine Vorrangstellung des Schöpfergotts gegenüber dem archetypischen Kulturhelden, die Vorstellung einer strukturierten Ordnung, die nicht nur ursprünglich gewollt, sondern auch kontinuierlich überwacht und enforciert ist, all dies sind Ansichten einer Kultur, die autonom ist, und die das aus der Autonomie kommende Schuldgefühl² mit der Idee einer absoluten Macht und originären Intention zu beruhigen sucht. Ein Schritt hin zur Autonomie ist bereits mit den Anfängen eines anthropozentrischen Denkens getan, wobei sich das Schwanken zwischen einer Identität oder Gleichwertigkeit alles Lebenden und dem Supremat des Menschen in Konfliktschilderungen im Mythos niederschlägt. Stellvertretend für eine Verbalisierung der erfolgten Bewertung steht dabei häufig die Schilderung des Siegs der Menschen über Tierpersonen und Dämonen oder auch einer chronologischen Abfolge der Entstehung und der Zuordnung in der Genesis. Bei den Cherokee treffen wir auf den Sonderfall einer sekundären Neutralisierung des dem Menschen Feindlichen,

¹I.e. von Zeit- und Akzent-Prioritäten, nach denen am Anfang der Mensch steht, dem alles andere zugeordnet ist.

²Paul Tillich spricht von einer Hybris der Autonomie Tillich, Religionsphilosophie, p.62.

i.e. bestimmter Gattungen der Tierwelt, durch das Freundliche und Gewogene, i.e. durch die Flora des Landes. Ähnlich wie die Osage, sehen die Cree, Creek, Choctaw, Cherokee, Chickasaw und Seminole nur in einigen wenigen Tieren und Pflanzen gleichwertige Geschöpfe, während alles andere, weil später und oder aus der Erstschöpfung entstanden, rangmäßig unterlegen und daher dem Menschen dienstbar ist. Die Entstehungssequenzen ähneln häufig der, wie sie in der folgenden Passage des 'Osage-Creation-Myth' zum Ausdruck kommt:

At first rocks were only exposed and the people traveled on the rocky places that produced not plants and there was nothing to eat. ... the elk ... rolled over and over on the soft earth, and all his loose hairs clung to the soil. The hairs grew, and from them sprang beans, corns, potatoes, and wild turnips, and then all the grasses and trees.¹

Ein Index für kulturelles Selbstbewußtsein und Selbstbewußtheit ist die Eigenbenennung (und Fremdbenennung), die nur und ausschließlich der eigenen (fremden) Einheit gilt und auf nichts und niemand anders übertragbar ist. Mit dieser kulturellen Selbstdefinition ist - abgesehen von deren Konsequenzen für die Interaktion - der Vorstellung der Metamorphose die Basis entzogen. Die Ansichten über die nicht-menschliche und nicht-natürliche Welt erfahren eine grundlegende Änderung und wirken auf die Art der Überwindung des Todesgedankens zurück.

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry,
pp. 96-97.

VI a.2.2. Tod und Jenseits

In seinen Ansichten über Tod und Jenseits vermag sich der Primitive nie ganz von der Erfahrung des Lebens und der sozialen Realität zu lösen. Kontiguitäten, Analogien und Identitäten bestimmen das Bild, das er sich macht; kulturspezifische Gegebenheiten und Probleme setzen sich, unverändert oder in Graden modifiziert, über das Leben hinaus fort. Nirgendwo treffen wir auf jene letzte Instanz, nach deren Rat-schluß, und dem Menschen unergründlich, sich ein Him-mel oder eine Hölle auftun. Es ist richtig, daß es nach dem Glauben mancher indianischer Stämme Plätze im Totenreich gibt, in denen Obsidianschauer auf den gefallenen Krieger niederprasseln, an denen Meuchelmörder in Abgründe gestürzt werden, oder wo gesungen und getanzt wird, Quellen nie versiegen und keine Not herrscht. Wenn der Indianer angesichts der zu erwartenden Zukunft differenziert, glaubt er jedoch zu wissen, wer und warum auf diese oder jene Weise belohnt oder bestraft wird. Die Frage der Zeit und Dauer bleibt ungelöst und unbeantwortet. Nur die Iroquois sind es, die dem Hexer ausdrücklich die ewige Verdammnis in Aussicht stellen.

Neben einer kosmischen Anschauung, nach der Sterben ein Aufgehen in der Natur bedeutet, ist es vor allem die Vorstellung eines Schattendaseins oder eines 'Konterlebens', in dem die Nacht zum Tag, das Oben zum Unten, das Harte zum Weichen, das ehemals harte Leben zum Leben in Überfluß wird, die sich in einer Vielzahl von Ethnien findet. Während die kosmische Anschauung fast ausschließlich mit Territorialität in Verbindung zu bringen ist, scheinen Schattendasein und 'Konterleben' eher ein Kennzeichen nomadisierender Ethnien und ihres Sehns nach räumlicher Fixierung zu sein: denn ihr Totenreich ist unwandelbar topographisch festgelegt.

Allein in Kulturen mit ausgeprägten Prestige- und Machtstrukturen wird ein Paradies in Aussicht gestellt, das alle jene aufnimmt, die herrschen und sich der Herrschaft beugen. Wo allerdings das Instrumentarium der Macht so effektiv ist, daß Gehorsam nichts von einer Tugend oder einem Persönlichkeitswert an sich hat, kann diese Art der Belohnung vernachlässigt sein, und die Aussicht auf eine glückliche posthume Zukunft wird nur die Elite und diejenigen betreffen, die bestimmt sind, als Opfer in Schönheit zu sterben. Das im Gegensatz zur aztekischen Vorstellung großzügiger erscheinende Versprechen eines Himmels für Herr, Diener und Sklaven bei den Natchez ist weniger auf eine Ohnmacht der Mächtigen in der sozialen Wirklichkeit oder auf mangelnde Durchsetzungsmöglichkeiten des Herrscherwillens zurückzuführen, sondern auf die Tatsache einer durch Heiratsregeln ständig fluktuierender Schichtenzugehörigkeit, die eine Selektion der zukünftigen Auserwählten nicht nach Status, sondern nach der Proximität zum und dem Grad der Dienstleistung für den Gottkönig begünstigte. Die vom Herrscher ferne Masse des Volkes war hier wie bei den Azteken aus dem entsprechenden Denk- und Vorstellungsschema ausgeschlossen; sie war als Menge präsent, nicht aber als ein Aggregat von Einzelwesen, die man zumindest symbolisch beschwichtigen oder entlohnen hätte müssen.

Eine in der Kulturanthropologie als Galton's-Problem bekannte Frage stellt sich besonders dringlich im Zusammenhang mit den Glaubensvorstellungen:

... that full information should be given as to the degree in which the customs of the tribes and races which are compared together are independent. It might be, that some of the tribes

had derived them from a common source, so that they were duplicate copies of the same original. ...¹

Unter dem Eindruck des Galton'schen Problems sollte jedoch nicht allein nach den Quellen der Entsprechungen/sondern auch nach den möglichen Verursachern von Divergenzen bei sonst identisch oder verwandt erscheinenden Ausrichtungen gefragt werden. Wie kommt es einerseits zu einem Desinteresse angesichts des Nachher, andererseits zu Furcht, Psychosen oder zu einer glückhaften Vorstellung vom gesegneten Land der Toten, wie wir sie bei Jägern oder Sammlern entdecken, die nicht nur Nachbarn sind, sondern auch im übrigen viele Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen aufweisen? Eine, allerdings sehr pauschale, Antwort liegt in der Möglichkeit der Wahl, die jeder Kultur in jeder neuen Situation gegeben ist; dazu kommt, daß die geringfügigste Variable in der jeweiligen kulturellen Ausstattung die Auswahl und die Art einer funktionalen Assoziation entscheidend beeinflussen kann. Eine wesentliche Rolle in der Gestaltung des Jetzt spielt das kulturelle Erbe, dessen gestaltende Kraft nur errahnt werden kann und im übrigen weitgehend unzugänglich bleibt. Selbst wenn es den vereinten Bemühungen von Archäologie und 'glottochronologischer' Forschung gelingen sollte die Vergangenheit probabilistisch zu erschließen, verbleibt bei solchen 'Wahrscheinlichkeitsrechnungen' stets als Unsicherheitsfaktor das menschliche Element und der Beitrag des Einzelnen, mit denen gerechnet werden muß, die jedoch in der Retrospektive nicht aufspürbar sind.

¹David J. Strauss and Martin Orans, "Mighty Sifts: A Critical Appraisal of Solutions to Galton's Problem and a Partial Solution", Current Anthropology (December, 1975) pp. 573-594 /p.573/.

Im Fall von auffallenden Korrespondenzen drängt sich eine Erklärung aus der Diffusion geradezu auf, vor allem wenn es sich um Ethnien handelt, die nachweislich in Kontakt waren oder sind, und dies insbesondere, wenn im Kontext einer Kultur das 'Duplikat' fehl am Platz oder zumindest nicht-kongenial erscheint: Während sich die Annahme der Azteken vom glorreichen Tod und Weiterleben der von ihren Priestern hingemordeten Opfer und der Eskimohimmel für die Opfer von Gewalttaten unschwer als isolierte Phänomene erkennen lassen, die jedes für sich auf funktionaler Assoziation beruhen, ist Diffusion, respektive eine unilaterale Übernahme von seiten der Zuni, die wahrscheinlichste und naheliegendste Erklärung für eine einzige Koinzidenz in den Glaubensvorstellungen der Azteken und Zuni: Die Azteken nehmen an, daß allen, die im und durch das Wasser umkommen, ein glückliches Jenseits beschert ist; die Zuni, nach deren Glauben eine Rückkehr aller in den Schoß der Erde zu erwarten ist, sprechen von einem Paradies, das sich den Regenpriestern öffnet. Der Verdacht auf Übernahme und Umsetzung der Nahuatl-Idee durch die Zuni erhärtet sich, wenn wir uns darauf besinnen, daß Gratifikationen für eine Elite dem Denken der Zuni gänzlich fremd sind. Zudem sind die assoziativen Elemente verblüffend: Wasser entspricht Regen, Opfer und Priester gehören konzeptuell einem Bereich an: ihre Dienste sind für beide Kulturen im Kontakt mit dem Übernatürlichen von nicht zu unterschätzendem Wert. Die einen werden hingegeben, damit durch die kompensatorische Qualität des Wassers die zerstörende Gewalt des Feuers und der Sonne gebannt und neutralisiert werde, die anderen werden mit der Aufgabe betraut das kostbare und überlebensnotwendige Naß zu beschwören und anzuziehen. Beider Dienste werden durch Zukunftsprojektionen entlohnt; doch im Zeichen der abstrakten Zielsetzung (einer Neutralisierung elementarer Kräfte) wird der Wunsch zu leben zugunsten der

Erwartung ewigen Lebens minimisiert und in einem Akt der Gewalt negiert. Die konkrete Zielsetzung (Regen) meint Leben und Fortleben. Sie schafft ohne zu töten. Die durch die Art der zeitlos-gültigen Leistung und durch die Art des Todes bedingten Bevorzugungen und Unterschiede in den zu erwartenden Gratifikationen werden von der Modalpersönlichkeit, die weder bereit ist für ihre Kultur zu sterben noch imstande ist außergewöhnliche Dienste zu leisten, nicht als Ungechtigkeiten empfunden. Diskriminierungen auf Grund von Status, Erbe und nur aktueller Relevanz dagegen bereiten den Boden für Mißtrauen und Unglauben, - und wie die Geschichte der Akkulturation zeigt - , für die Bereitschaft von Fremdreigionen zumindest den Gleichheits- und Erlösungsgedanken zu übernehmen. Eine weitere sich aus den Erscheinungen des Kulturkontakts ergebende Schlußfolgerung, deren Gültigkeit allerdings im Vergleich mit anderen Kulturkreisen bestätigt werden müßte, besteht darin, daß auf dem Weg der kulturellen Diffusion überkommene religiöse Elemente jeweils langlebiger sind als jene, die sich in Anlehnung an einen Aspekt der kulturellen Realität¹ herausbildeten. Im letzten Fall kann nur eine ausgesprochene Zeittiefe oder die Beibehaltung des status quo für Persistenz garantieren. Für die oben angeführte Aussage würde sprechen, daß Lehnkulturen und Kulturen, die trotz unterschiedlicher Lebensweise und Ordnung auf Grund punktueller Übereinstimmung als zu einer Kulturprovinz gehörend betrachtet werden können ihrem Glaubensgebäude eine auffallende Anhänglichkeit bewahren. Vielleicht liegt gerade in der Möglichkeit zur Rückversicherung, in der Chance auf

¹Die Vorstellung eines Himmels für Opfer von Gewalttaten war in der Eskimo-Kultur sozial funktional, weil sie den Drang zur Blutrache zumindest auf ein erträgliches Maß einzudämmen vermochte.

die Allgemeingültigkeit der eigenen Thesen zu verweisen, die geheime Kraft zum Festhalten.

.3. Religion und Magie: Unterschiede und Zusammenhänge

Die häufig lückenlose Integration diachroner Elemente kultureigener Provenienz und synchroner Elemente über kulturelle Grenzen hinweg spricht für einen Synkretismus, der in diesem Ausmaß weder im sozialen, politischen, noch ökonomischen, Bereich festzustellen ist. Sie ist Zeichen einer Tendenz zur Summierung, die sich in der Präkontaktzeit nicht nur am Beispiel der 'borrowing cultures', sondern auch an dem eine relative Eigenständigkeit bevorzugender Kulturen wie die der Crow, Mandan oder Hidatsa nachvollziehen läßt. Sie wird deutlich in der Antwort auf die Missionierung, etwa am Beispiel der doktrinären und zeremoniellen Kompilation der kalifornischen Missionsindianer, - und an der ursprünglichen und bleibenden Koexistenz von Religion und Magie vor und auch nach der 'Bekehrung'. Malinowski, ebenso wie Tyler, Frazer, oder Sumner vermuten den Grund für diese Koexistenz in den verschiedenen Zielgegenständen von Religion und Magie. Magie erfüllt: "a definite practical purpose", dem Ziel der Religion entspricht: "a ceremonial purpose of expressing oneself".¹

Im Gegensatz zu Ethnien, in denen die Aktivität des Medizinsmann oder Schamanen, das heißt die magische Praxis, sämtliche Krisensituationen abdeckt, sind dort, wo Priestertum das Bild bestimmt, jene Bereiche dem Magier überlassen, die dann in säkularisierten Kulturen zur Domäne des Spezialisten, etwa

¹Malinowski, Magic, Science and Religion, p.20.

des Arztes, des Künstlers, des Gauklers, des Zeremonienmeisters oder des Unterhalters, werden. Wo Magie trotz eines religiösen Überbaus oder Fundaments an ihrer Einflußspäre festzuhalten versteht, wird sie häufig marginal, oder sie wird in den Bereich des Kriminellen verdrängt. Noch in dieser Lage ist sie funktional, weil sie als schwarze Magie, als Beweis des in der Welt herrschenden Bösen Ungerechtigkeiten und Ungeheimtheiten der menschlichen Existenz und der sozialen Ordnung zu erklären imstande ist. Im Gesamtgefüge einer Kultur können Religion und Magie einander ergänzen, einander definieren oder in und trotz ihrer Gegensätzlichkeit kooperieren.

Die Persistenz des Magischen selbst in aufgeklärten Hochkulturen, in denen es überall und jederzeit verdrängt und doch immer unterschwellig vorhanden ist, kann aus seiner Natur als Pseudowissenschaft abgeleitet werden:

Magic, basic on man's confidence that he can dominate nature directly, if only he know the laws which govern it magically, is in this akin to science.¹

Magische Praxis ist selbst einem limitierten Wissen zugänglich, weil sie auf Grund ihrer Direktheit, nach der Gleiches durch Gleiches bewirkt oder verhindert wird, nach der der Teil das Ganze repräsentieren kann oder ein häufiges oder zufälliges Nebeneinander im Sinne einer bleibenden Affinität und Attraktion gewertet wird, ein Minimum an Spekulation abverlangt. Ihre Gesetzmäßigkeiten sind unverbrüchlich und verbindlich. Weniger verwundbar als gelehrte und gelernte 'Theologie' besteht sie overt negiert, latent vital, in folk cultures weiter. Sie wächst, aber entwickelt sich nicht, und bleibt, was sie immer war: eine Summe von Praktiken; was sich ändert ist lediglich

¹Malinowski, Magic, Science and Religion, p.3.

ihre kontextuelle Stellung; sie wird durch "Aufklärung" zum Subsystem. Religion kann dagegen unter Beibehaltung ihrer Essenz mit der sozialen Realität wachsen und gleichberechtigt neben und mit dem empirisch ermittelten Wissen einer Kultur fortbestehen.

4. Glaube und Akkulturation

Was Indianer zunächst davon abhielt, sich dem Angebot christlicher Religionen zu öffnen, war selten die Furcht vor dem Zorn der eigenen Götter, oder das Bangen eine an und in sich wertvolle Errungenschaft aufzugeben. Primitive Religionen sind nicht dogmatisch bindend, sie sind bindend in ihrer Eigenschaft als soziologische Systeme. Die Tradition der Summierung erlaubt, daß als wesentlich empfundene Teilaspekte in die neue Situation hinübergerettet werden können: man denke an die Vision, die rhythmische Zelebration, den Geister- und Machtbegriff, die in identischer oder veränderter Form auch in der neuen Gebundenheit an christliche Religionen weiterbestehen. Gründe für Ablehnungen waren und sind in großem Maße die Uneinlichkeit und Unausgewogenheit des Angebots von außen und die Überzeugung, daß das bisher Geglaubte und Geübte den eigenen Ansprüchen und Konditionen voll und ganz gerecht wird. Das Problem einer absoluten Wahrheit spielte im Raisonement der Indianer keine Rolle. Die im folgenden aufgeführte Rede des Seneca-Häuptlings Red Jacket kann stellvertretend für die Ansichten der Mehrzahl aller indianischen Ethnien angeführt werden:

... if there is but one religion, why do you white people differ so much about it ? ...
 Since He /the Great Spirit/ has made so great a difference between us in other things, why may we not conclude that he has given us a different religion according to our understanding; the Great Spirit does right; he knows what is best for his children; we are satisfied.¹

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, pp.163-164.

Einhundertfünfzig Jahre nach Red Jacket's berühmter Rede fand ein Vertreter der Taos-Gemeinde ähnliche Formulierungen als Begründung für das Festhalten am 'old way of life and of religion', verstärkt und ergänzt durch eine Kritik an der Institution Kirche:

The Blue Lake lands, this is our church. We worship there so our Indian Life can exist. Indian customs, Indian features. We have no power to convert our complexion. We like to preserve. These sacred lands are more to us than any other church. Churches are man-made, but this is God's.¹

Im Verlauf des Kulturkontakts konnte der Attraktion der materiellen Kultur der Weißen intern am nachhaltigsten durch die Berufung auf das spirituelle Erbe entgegengewirkt werden. Fast alle Revolten, angefangen mit Popé's Puebloaufstand von 1680, mit Pontiac's Rebellion von 1672, sowie die Tenskwatave- und Ohioerhebungen von 1795 und 1805, fanden unter einem religiös artikulierten Motto statt. Magische Lösungen wie die Kanakuk's, Wodzuwob's, Wovoka's, die des Earth Lodge Cult in Kalifornien und prophetische Bewegungen², in denen ein neutrales oder friedliches Nebeneinander vorgeschlagen wurde: im Rahmen ihrer Aussagen wurden in die Zukunft projizierte Zustände beschworen, die in ihrer Funktion als Vorwegnahme des Ersehnten und im konkomitanten Glauben an die Realisierbarkeit auf Grund der Möglichkeit der Konzeptualisierung³ der alten magischen Praxis sehr nahe kamen. Bei all dem darf nicht vergessen werden, daß es Individuen oder ganze Stämme waren, die sich von dem neuen Angebot angezogen fühlten oder es aus anderen als spirituellen Gründen abstießen. Unter die hervorstechendsten Inkompatibilitäten ist das Aufeinandertreffen zweier hierarchisch geordneter, oder in

¹Brandon, The Magic World, p.57.

²Handsome Lake, John Slocum's Shaker-Variante, Peyote Kult.

³Die Tatsache, daß etwas erdacht werden kann, rückt es in den Bereich der Verwirklichung und Wirklichkeit

Laien und Experten unterteilter sozio-religiöser Systeme zu rechnen, in denen jeweils eine Statusklasse eifersüchtig darüber wachte, daß nichts von ihrem Einfluß und an ihrer Stellung verlorenging; ein zweiter Hindernisgrund der Begegnung und Annäherung ist eine unlösbare Verflechtung des Spirituellen mit dem Alltäglichen und die erlernte und verinnerlichte Abhängigkeit einer Vielzahl von Laien vom esoterischen Wissen einer in Kivas und Geheimgesellschaften herangebildeten Klasse von Experten. Ferner von Bedeutung ist eine Tradition erlernter Abstoßung in Ethnien, deren Identität negativ, i.e. allein durch das Mißtrauen und die Verachtung alles Fremden, bestimmt ist.

Eine im wesentlichen weltliche Machtelite wie die der Nordwestküste, sah für sich und ihre Ansprüche keine Gefahr im konfessionellen Fremdengagement der Mitglieder ihrer Kultur, zumal im alten Muster der Religion und Magie betont war, was die Ankunft des Weißen zu versprechen und zu erfüllen schien: materiellen Zugewinn, Ausweitung der Unterhaltsquellen und Glück in der Satttheit. Die Washani formten und formen die freiwillig aufgenommenen christlichen Lehren und Zeremonien in der Weise um, wie es ihre Reaktion im Primärkontakt erwarten ließ. Sie übertreiben die expressive Komponente, ebenso, wie sie einst in Übertreibung all ihr Hab und Gut wegwarfen und zerstörten, weil ihnen im Traum die Ankunft der Weißen und mit ihr ein besseres Leben versprochen worden war. In einigen Kulturregionen war es das von außen herangetragene Angebot, das eine lang erwünschte, aber unter unveränderten Konditionen nicht mögliche Aufwertung des Rangs hin zur Machtstellung mit sich brachte, so etwa in den Waldgebieten an der kanadisch-amerikanischen Grenze, wo der Schamane den Wandel mitmachte und

heute in seiner Funktion als Katechist und praktizierender Heilkundiger eine soziale Schlüsselposition einnimmt.

Die Entäußerung und der Ausverkauf der eigenen Kultur in Teilbereichen, und die Gewalt, die einer Kultur angetan wird, wenn ihr Normen aufgedrängt werden, wenn sie sich neu strukturiert oder sich krampfhaft aus dem Sog der Entwicklung und Umwelteinflüsse herauszuhalten versucht, wird in jedem Fall als beunruhigend oder als Schuld empfunden, vom "Denker"¹ zur Diskussion gestellt und noch häufiger, angereizt durch ein vages Gefühl der Unruhe, im Erzählbereich umgesetzt. Der Mythos hat nie aufgehört zu leben; er hat seine Funktion als Enkodierungssystem jeden Wandels und jeden Umschwungs weiter behauptet; auch die große Zahl von Erzählungen, die sich mit der nachträglichen Bestätigung angeblicher Prophezeiungen befassen, spricht für eine ungetrochene Tradition einer Apologie für die Art der Wahl, der Entscheidungen und Unterwerfungen an die Umstände, zu denen sich eine Kultur gezwungen sieht:

A long time ago my people at the Cascades learned that white men would come. One old man, I believe, learned of it at night. He dreamed... The people were glad. They danced every day and every night, and were so glad because of his story. [Weetro]

Wahr- und Wachträume sind unter jene persistenten Elemente zu rechnen, die nicht durch äußeren Wandel und andere Bestellungen erschüttert werden können. Sie sind wahr, weil sie sich dem Einzelnen direkt und unmittelbar erschließen. Es darf nicht verwundern, daß gerade auf Einheitlichkeit bedachte Kulturen diese Quelle des Individualismus in den Griff zu bekommen

¹ Gemeint ist Paul Radin's "thinker" als Konterfigur zu "man of action" (Primitive Man as Philosopher, passim.)

² Clark, Indian Legends of the Pacific North-West, p. 204.

trachteten, nach Offenlegung verlangten und das Böse häufig als Ausgeburt des Traums interpretierten. Mit gewisser Berechtigung, wie man sagen möchte, denn das Fehlen einer Kontrolle der Phantasie erlaubt nicht nur extreme Beweglichkeit, sie fördert das Bedürfnis nach Bewegung. Im Rahmen dieser Freiheit ist die Fähigkeit zur selektiven Aufnahme, zur Reinterpretation und zur Redefinition weitgehend unbehindert. Hier vor allem treffen wir auf jene Konstellation der Verschmelzung traditioneller und christlicher Zentralfiguren, einer Synthese, in der Christus Merkmale des Kulturhelden trägt oder zum Kulturhelden gemacht wird, in der die Jungfrau mit der Mutter Erde identifiziert wird, und Dios wie eine additive Gottheit behandelt wird, die dem bisher unbekannten, nicht kulturell-definierten unmoralischen Bösen entgegenwirken soll. Selbst ohne die Variante 'der Freiheit von der Kontrolle der Phantasie' stellt eine Affinität zweier um die Gunst einer Ethnie konkurrierender Religionen¹ ein Hindernis für eine finale Entscheidung pro oder contra dar, wogegen der Kontrast, verbunden mit dem Verlangen nach einem totalen Bruch, wie ihn der Protestantismus seinen Konvertiten abverlangte, die primitiven Gemeinwesen durchbrach, und einzelne und ganze Gruppen der Ethnie entzog. Die Folgen dieser unterschiedlichen Außeneinflüsse sind noch heute spürbar: so zum Beispiel bei den Papagos, bei denen die Bevölkerungsschicht, die sich dem Presbyterianismus verschrieb, die ursprüngliche Lebensweise und vor allem die 'saguaro-fiestas' ablehnt, während die Anhänger des St. Francis-Kults sich dem traditionellen Stil verpflichtet fühlen und ihn weiter pflegen.

¹I.e., der überkommenen und der neu herangetragenen Religion.

In einigen isolierten Fällen konnte es geschehen, daß sich übernommene, neue Elemente als unmittelbare Kontermédien gegen die säkuläre Angleichung und gleichsam als Bestätigung für die Gültigkeit der alten Muster erwiesen; so, wenn die Tarahumaras (oder auch die Tewas) durch die Neueinführung des Familiengebets oder der Kirche als Zentrum des Gemeinwesens alte Ritualeinheiten wieder entdeckten, die schon im Präkontakt oder Erstkontakt der Gefahr der Auflösung nahe gewesen waren. Gelegentlich wurden die neue Religion und ihre Repräsentanten auch ganz bewußt und gezielt in einer Alibifunktion oder als sogenannte 'buffer institutions' benutzt, hinter denen sich die alten Denkmodelle, aber auch die Bräuche und Zeremonien erhalten konnten. Eine solche Interposition gelang aber nur dort, wo nicht Indoktrination sondern Angriff und Verbot die erste Maßnahme der neuen Herren war. Das am meisten angegriffene Element erlangte dann eine Bedeutung, die ihm in der Vergangenheit nicht zuteil geworden war, während die aus dem Angriff entwickelten Kräfte zur Erhaltung des nun zentralen Werts eingesetzt wurden.

VI a.3. Zeremonien

Ansatzpunkte der religiösen Bekehrung und heftiger Kritik von seiten der missionierenden Weißen war jener sichtbare und offenkundige Aspekt indianischer Religionen: das Ritual. Hier war der entscheidende Punkt, an dem sich die Interessen zweier Systeme in aller Deutlichkeit trafen oder an dem sie kollidierten. Aus dem Zusammentreffen ergab sich auf Seiten der Primitivkulturen entweder eine Bereicherung des ursprünglichen zeremoniellen Potentials, eine Verarmung durch eine

defensive Konzentration, eine Intensivierung des ursprünglichen Musters, ein Amalgamat oder eine Abstoßung des Althergebrachten. Da sich Zeremonien notwendigerweise immer an lokale Bedürfnisse anpassen¹, darf es nicht verwundern, daß jede Auseinandersetzung mit neuen Konditionen Rückwirkungen auf diesen lebenskräftigsten und doch wandelbarsten aller Aspekte hat. Selbst dort, wo Dogmen und Ideen abgelehnt wurden, fanden jene Elemente Eingang, die verwertbar waren, die den motorischen Mustern entgegenkamen, die der rituellen Praxis oder oft nur einem Glied in der Ritualkette entsprachen. Es bedürfte einer Vielzahl partizipierender Studien, um den Beweis für eine partielle Adaptation oder Assimilation antreten zu können; denn jede Geste jeder Ausruf, selbst der Ort an dem ein Zeremoniell stattfindet, ist bedeutungshaft. So kann eine Pilgerfahrt der Seri oder Papago zu einem christlichen Heiligtum voll von heidnischen Implikationen sein, und ein Ritual am Schrein einer traditionellen Gottheit kann ganz in Einklang mit einer christlichen Geisteshaltung geschehen.

Die Bedeutung des Zeremoniells, aber auch die Schwierigkeiten, die es ob seiner Komplexität dem Verstehen entgegensetzen kann, wird in der dem Werk Cult and Culture von V. Ogden Vogt entnommenen Passage angedeutet:

From out of the religious cult come the formations of culture: within it are the consummations of culture. The Cult is the beginning and the end, the origin and crown of Culture.²

¹Eine Meinung, die Robert Redfield, Sol Tax, Milton Singer und viele ihrer Kollegen vertreten.

²Op.cit. (New York, 1951) p.259.

Vogt versucht keine zeitliche Priorität des Kults zu erstellen, sondern er verweist auf seine Potenz, die der zu vergleichen ist, wie sie Freud dem Kind zuschreibt, wenn er es Vater des Menschen nennt. Daß der Primitive die dem Kult innewohnenden Qualitäten erahnt, und daß er ihrem Sinnzusammenhang intuitiv nahekommt, zeigt sich daran, daß jede Geste, jeder Schritt und jedes Detail als wesentlich und unveräußerlich betrachtet wird.

Kultus und Ritual werden hier als auswechselbare Begriffe benutzt, ein Vorgehen, das insofern berechtigt erscheint, weil primitives rituelles Handeln nie ohne magische oder religiöse Bezüge auskommt. Selbst die Grundhaltung, die dem sozialen Ritual und hier insbesondere dem Konterritual (p.e. Travestien, Kontrariertum etc.) zugrundeliegt, ist von Ideen getragen, die über das zu erreichende soziale Ziel hinausgehen, oder die zu ihren magischen Quellen zurückverfolgt werden können. Daß der Begriff Kultus nicht in dem engen Sinn eines von Znaniecki vorgeschlagenen "ritualistischen Flehens um die Gunst göttlicher Wesen"¹ zu verstehen ist, erklärt sich aus der Tatsache, daß eine Vielzahl indianischer Stämme nicht in Termen der Demut, sondern der Partnerschaft und des Kräftermessens mit dem Übernatürlichen dachte. Als entscheidendes Kriterium für die Entscheidung, ob ein Ritual als kultisch betrachtet werden kann, muß der Mythos herangezogen werden:

Das Verhältnis von Mythos und Kultus ist so, daß jeder kultische Akt einen mythischen Inhalt und jedes mythische Objekt eine kultische Verwirklichung hat. Diese Zusammengehörigkeit ist in dem Glaubenscharakter beider Funktionen begründet. Für den Glauben kann es keinen praktischen Akt geben, der nicht durch ein Symbol hindurch auf das Unbedingte gerichtet wäre, und für den Glauben kann es kein Symbol des Unbedingten geben, auf das sich nicht ein praktischer Akt richtete.²

¹Znaniecki, Cultural Sciences, p.27

²Tillich, Religionsphilosophie, p.106.

Im Ritual werden existentielle Nöte und menschliches Sehnen gespielt und dramatisiert; abhängig von der in einer Ethnie vorherrschenden Mentalität wird vom Übernatürlichen erwartet, daß es sich durch die Erbärmlichkeit oder aber durch zur Schau gestellte Kraft und Optimismus dem Menschen zuneigt. Katalepsie, Trance, Darstellung des Pseudotods im Sonnentanz, wie auch Gemessenheit und Simulation und Dissimulation der Berührtheit gehören zum Inventar und Szenario des kulturellen Handelns. Ritual kann extrem statisch sein, wenn diese Form von Expressivität als "objektives Korrelativ"¹ des zu Erwartenden, Gewünschten oder zu Verhütenden interpretiert werden kann. Dies ist der Fall bei den Papago, bei denen alte Männer den Regen und mit ihm das Wohl der Gruppe zu erzwingen versuchen, indem sie unbeweglich im Kreise sitzen und auf das Einsetzen der berausenden in Trance versetzenden Wirkung des Saguaro-Biers warten. Das schwache Zittern, das den Körper im Rausch befällt, wird mit dem optisch wahrnehmbaren Zittern der Luft vor dem Einsetzen des Regens und mit dem Donnergrollen assoziiert:

"Where the mountain trembles with the thunder
my heart trembles with it."²

Alle im Zeremoniell verwendeten Ausdrucksformen sind Extensionen und Intensivierungen einer im Alltag limitierten Expressivität. Gerade der Kontrast zwischen einer die Lebensführung kennzeichnenden Restriktion und periodisch erlaubtem und erforderlichem Übermaß ist ein Medium par excellence, das es dem Menschen gestattet, sich gleichsam vom Zwang der Kultur und des Menschseins befreit und daher stark zu fühlen. Wo Priester als Mittler fungieren, ist für gewöhnlich das Ordnungsdenken und das Gebot der Gemessenheit

¹Ein von T.S.Eliot in die Literaturwissenschaft eingeführter Begriff.

²Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.201.

auf das Ritual ausgeweitet: an die Stelle der individuellen Ausdruckskraft, der Selbstdarstellung angesichts des Mysteriösen, tritt die einförmige, undifferenzierte Kollektivhandlung, in der Gebet und Opfergaben (tobacco smoke, prayersticks feather wands, cornmeal, pollen) als wesentlichste Elemente gelten. Wo religiöse Spontaneität, aus welchen Gründen auch immer, unterdrückt wird, werden jedoch Zugeständnisse an die Psyche der eher passiven Menge der Gläubigen gemacht. Mit Pausen der Entspannung werden die Konzentration erfordernden Ritualabläufe unterbrochen. Die im Gebet, in der Rezitation, in der Predigt oder Rhetorik und im Gesang vorgesehenen Unterbrechungen sind Teil der Regieanweisungen, und auf Grund der im Ritualzusammenhang erkannten Funktionalität des Nichts werden sie zu Anweisungen für eine gute Lebensführung in toto:

... and in the presence of the notable and great, silence was the mark of respect. More powerful than words was silence with the Lakota.¹

Die Symbolkraft des Nichts wird besonders deutlich an den Navaho-sandpaintings, in denen der leere Raum ein wesentliches Detail darstellt, das imstande ist, Kräfte anzuziehen, zu konzentrieren oder auch zu zerstreuen. Eine solche Symbolik fordert den Außenstehenden heraus, sie als ein Signal für die Existenz von Freiräumen und für eine Aufnahmebereitschaft zu werten, die es einer Kultur gestattet, Fremdelemente in Begriffen des eigenen Denkschemas zu verarbeiten. Dagegen ist eine Überladung, wie etwa bei den Plains Tribes oder an der Nordwestküste als sicheres Zeichen der Saturiertheit zu betrachten, auf Grund derer nur Ersatz nicht aber Addition möglich ist.

Die Idee eines Maximalvolumens, bei dessen Erreichen ein Umschlag erfolgt, existiert nicht nur in der

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.40.

Vorstellung des interpretierenden Beobachters, sie ist auch in der Reichweite primitiver Überlegungen und Intuitionen. Man trifft auf sie in der Ächtung des 'Zuviel', des Extremen, des zu Asketischen, des zu Freizügigen. Sie ist angedeutet in kompensatorischen Maßnahmen, auf Grund derer Ernsthaftigkeit daran gehindert wird den Bereich des Religiösen und seiner Ausdrucksformen ganz für sich zu beanspruchen, und in der des Muß und Soll (Ought) der Verhaltensmaximen periodisch oder zugunsten von Personen seines Zwangs entkleidet wird.

Die Freiheit des Ausdrucks als Folge einer Entlassung aus der Pflicht des Alltags und Alltagsverhaltens, ist nie zügellos: sie wird durch eine Tradition der Stilisierung und Konventionalisierung erneut beschnitten. Deren Diktat gilt vor allem jenen, in deren Macht es läge, sich mittels ihrer schöpferischen Kraft von der Eigenheit der Kultur zu entfernen; gemeint ist der Künstler oder Handwerker. Gehalten durch seinen Glauben vermag und wagt der primitive Künstler nicht, mehr auszudrücken als ihm vorgegeben ist.

Die Einengung ist noch prägnanter, wo Religion und Kunst in einer Ethnie streng voneinander getrennt sind (Zuni); ohnehin mit dem Makel des Profanen behaftet, würde ein Bruch mit der Konvention den Künstler auch noch sozial stigmatisieren. So darf es nicht verwundern, daß fremdkulturelle Kontakte und die Lockerung der Normen den schöpferischen Menschen und seine Begabung befreien.

VI b. Kulturelle Ausdruckskraft

VI b.1. Kunst und Handwerk: Aspekte der expressiven Kultur

Den weißen Eroberern war die gemeinsame Quelle der ritualistischen Poesie, des Mythos und der Erzählungen und Legenden, des zeremoniellen Prozesses und der Darstellung in Bild, Bewegung und Form kaum bewußt; daher blieb auch die materielle Kultur der Indianer, die Korbflechterei, Töpferei, Ton- und Wortdichtung weitgehend unangetastet, ja sie wurde gelegentlich sogar gefördert: dank einer Fehleinschätzung konnte sie bleiben, was sie immer gewesen war: ein Kodex des Wissens um die eigene Kultur und eine nie versiegende Informationsquelle. Lediglich jene Elemente wurden angegriffen, die ganz offensichtlich als Verschlüsselungs- oder Übertragungssysteme angesehen, oder die als heidnisch oder violent-unzivilisiert gedeutet werden konnten. Das Tanzhaus der Eskimos, aus dem sich die zukünftigen Rhetoriker und Dichter rekrutierten, fielen den missionarischen Bemühungen ebenso zum Opfer wie die "Schulbücher" der Azteken, Sioux, Papago oder Pima. Die Bilderschrift der Azteken, mittels derer Lehren von Generation zu Generation weitergegeben wurden, ist weitgehend bekannt. Dagegen werden die mnemotischen Zeichnungen der Algonkin, die Geschichtsbücher der Sioux, (i.e. die Schilderung von Heldentaten und Ereignissen auf Lederflicken und Zeltwänden) sowie die piktoriale Buchführung der Papago und Pima nur selten erwähnt. Ihr eventueller Verlust, respektive ihre Zerstörung, trug einen wesentlichen Anteil am Niedergang der Empfindsamkeit für die Belange der Gemeinschaft und den Wert der eigenen Kultur. Das lag nicht allein daran, daß mit ihnen jene Komponente verlorengegangen war, auf Grund derer es möglich war, Identität aus der

Vergangenheit abzuleiten; es handelte sich auch jeweils um einen Funktionsverlust. In der Relation zum Fremden ist die materielle (weitergehend die expressive) Kultur und insbesondere das Kunsthandwerk ein Instrumentarium der Abwehr, der Täuschung und unter Umständen auch ein Signal der Annäherung.

Dem Schöpferischen ist in Primitivkulturen stets eine Grenze gesetzt, weil ihm nicht erlaubt ist, den Ordnungsrahmen zu sprengen, innerhalb dessen sich die Idee des Schaffenden und des Rezipienten treffen können. Es ist gebunden, weil es dem Magischen verhaftet und dem Glauben unterworfen ist. Die Auseinandersetzung mit dem weißen Gegner machte der Verwendung magischer Ingredienzien in der materiellen Kultur kein Ende; sie bereicherte sie zuweilen um Motive. Besonders aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang eine Ausstellung des Heard Museum von Phoenix (1976), die speziell dem Thema "The American Indian and The American Flag" gewidmet war: Im Geistertanz wurde das Emblem der siegreichen Weißen, die US-Flagge, als Garant der Unverwundbarkeit, als 'good medicine', auf den Tanzhemden, den Medizinbündeln und Zelten angebracht. Die Gros-Ventres trugen in ihren Medizinbündeln schon um 1840 kleine 'stars-and-stripes'-Flaggen, und die Chumash dekorierten Körbe und Gebrauchsartikel schon im 17. Jahrhundert, die Tlingit und Haida um 1800, die Plains Indians um 1830 mit Designs europäischer Herkunft. Zum Teil hatten diese Zeichen eine Alibifunktion, in der Unterwerfung vorgetäuscht wurde; in einigen Fällen stellten sie ein Zugeständnis an den Absatzmarkt dar; manchmal war es nur eine Analogie oder Entsprechung (das konventionalisierte 'sign-image' für Stern war fast überall in Kreuzesform dargestellt), die von seiten der Weißen fälschlich als Adaptation interpretiert wurde.

Der Kulturkontakt als langfristige Erscheinung war das auslösende Element, das vor allen in den Ethnien des Südwestens eine Kompartimentalisierung¹ der Kunst und des Handwerks begünstigte, die sich dann aber - bedeutungs-aufgewertet - letztlich als integrierende Faktoren erweisen konnten und auf die Kohäsion zurückwirkten. Auf Grund der veränderten Lebensbedingungen und Erwerbsverhältnisse bildete sich eine Gruppe von Fachleuten heraus, die die traditionellen Techniken besser beherrschten als alle anderen im Dorf oder Stamm, und denen die Domäne dann ganz überlassen wurde. Im Innern und von außen anerkannt, waren sie in ihrem neuen Selbstbewußtsein dazu prädestiniert Tradition im allgemeinen zu erhalten. Fred Kabotie, 1976 'Artist of the Year', Charles Loloma, Allan Houser, Fritz Scholder, R.C. Gorman, Joseph Lonewolf, Grace Medicine Flower, Helen Hardin, ihnen allen ist es gelungen, die Universalität des Künstlertums mit dem Wertsystem ihrer Stämme, der Hopi, Navaho, Apache oder Crow zu vereinbaren:

An artist is a warrior and a lover
 I am an artist
 In painting
 The Indian is not red - he is real.
 In painting
 The canvas is not a picture - it is a
 battleground and an eye. ...²

Traditionelle Motive, Aktualität der Darstellung und bestechende moderne Technik zeichnen die Arbeiten der genannten Künstler aus, deren reifizierte Visionen die Zielvorstellung eines Amalgamats des jeweils Besten zweier Welten vorwegnehmen. Auf Grund einer verwurzelten Haltung, nach der das Ästhetische nicht ein

¹In einigen Pueblodörfern der Präkontaktzeit wurde selbst die sozialisierte Variante des Schöpferischen als der Religiosität feindlich empfunden, und einer wenig geachteten Spielart des Spezialistentums zugerechnet.

²James Mc Grath, Arizona Highways (August 1976) p.16.

Attribut sondern eine das Ganze bestimmende Dominante ist, nach der Funktionalität und Schönheit miteinander verflochten sind, fällt es dem modernen indianischen Künstler leichter als seinem abendländischen Kollegen Kunst, Technik und Techniken miteinander zu versöhnen, und - statt einer spektakulären, jedoch marginalen Rolle, die Experimentierfreudigkeit und die Verquickung zweier angeblich sich ausschließender Bereiche mit sich bringt -, eine Ehrenstellung in der Gemeinschaft einzunehmen. Sein Schaffen ist Arbeit, und wie jede Arbeit ist sie eine Art der Kommunikation, die den zusätzlichen Vorzug hat, daß sie die Vergangenheit und die Zukunft in die Informationskette mit einzubeziehen vermag.

Indianer sind für gewöhnlich weit davon entfernt, das Schöne mit einer nur sensualistischen Definition zu belegen. Schön ist nicht nur, was die Sinne befriedigt; es muß auch dem 'guten Leben' zuträglich sein. Und erst dann wird es der Mühe für wert befunden, es darzustellen, es zu duplizieren, um es 'in effigie' ständig vor Augen zu haben. Der Wunsch etwas zu verschönern, ein Vorgang der lakonisch mit einem im Menschen angelegten 'aesthetic drive' begründet wird, scheint aus evolutionärer Sicht eher sekundär, geboren aus der Absicht ein Ding, eine Person, unkenntlich zu machen, um sie so der Aufmerksamkeit malevolenter Kräfte zu entziehen. Relikte eines solchen 'effacement' sind in jeder der hier untersuchten Kulturen enthalten, sei es in Form furchterregender Masken, von Körperbemalungen, im häufigen Wechsel des Namens, oder in Täuschungsmanövern, die etwa menschliche Behausungen als Tierbauten ausweisen. Von Menschen geschaffene und erfundene Dinge, mit deren Hilfe die Natur überwunden oder 'vergewaltigt' wurde, werden mit der Gestalt von in der Natur vorkommenden Dingen versehen. Man denke an die berühmten Bewässerungssysteme der Hohokam oder

Anasazi, die - obwohl technisch perfekt - nicht den regelmäßigen Verlauf von Kanälen hatten, sondern in ihrem Grundriß Schlangen- und Insektenform aufwiesen, was ein Mehr an Arbeit und Überlegung erforderlich gemacht, aber jene Angst, die das Künstlich-Geschaffene umgibt, beschwichtigt hatte.

Erst einem in vielen Generationen zusammengescheißten Mythensystem und einer mit ihm gewachsenen Religiosität ist es gelungen, die Schuld des Menschlich-Schöpferischen konzeptuell in ein Geschenk der Götter umzuwandeln. Dies bedeutete gleichsam eine Befreiung des Schönen aus seiner Gebundenheit an das Häßliche und eine Befreiung von der von der Natur suggerierten Form. An die Stelle der durch die Angst bedingten Unfreiheit tritt die Unfreiheit durch die Konvention. Der Wandel von der Ambivalenz zur Dichotomie des Schönen und des Häßlichen wird im Mythos nachvollzogen, so wenn, wie in der Genesis der Navaho, der Tod des ersten Menschen, eines Hermaphroditen, zur Geburtsstunde der Kunst und der Distinktionen¹ wird. Innerhalb des Spielraums des Schöpferischen, der durch den Tod als Anfang und Ende begrenzt ist, ist alles hozoji, i.e. schön: allein schon der Verdacht auf Ambivalenz beschwört Assoziationen mit dem Tod herauf, und ist Veranlassung für eine Tötung des Objekts. Ein Navaho-Künstler, der ein 'mißlungenes' Werk zerstört, tut dies in dem Glauben, daß er mit diesem Akt sein eigenes ihm nicht bewußtgewordenes Fehlverhalten neutralisiert und unharmonischen Impulsen entgegenwirkt, die ihm den Zugang zur Essenz der Dinge versperren. Wo die Essenz der Dinge zum Ausdruck kommen soll, werden Details zum überflüssigen Ballast: die

¹ Durch den Tod des Hermaphroditen kommt es zu einer Trennung des Menschentums in Mann und Frau, zu einer Freiwerdung guter und böser Kräfte und zur Entstehung aller jener dichotomen Erscheinungen, die unter dem Oberbegriff Stärke und Schwäche zusammengefaßt werden sollen.

adäquate Ausdrucksform ist Imagismus. Scheinbar geometrische und in den Augen des Beobachters exklusiv dekorative Muster sind bedeutungsbeladen. Pitirim Sorokin demonstriert dies an einem Bild mit dem Titel "cloud all alone", das nichts weiter zeigt als Wellenlinien, stilisierte Augen und dunkle und helle Felder. Für die Zuni erzählt es eine ganze Geschichte, die eine Warnung und eine Moral enthält:

When a person does not go to the dances when they dance for rain, after her death she goes to the Sacred Lake and when all the spirits of the other dead people come back to Zuni to make rain, she cannot go, but must wait there all alone, like a single little cloud left in the sky after the storm clouds have blown over. She just sits and waits all alone, always looking and looking in all directions, waiting for somebody to come. That is why we put eyes looking out in all directions.¹

Prägnanter Imagismus, wie er in Gedichten und bildhaften Darstellungen besonders des Südwestens zum Ausdruck kommt, ist ein deutlicher Indikator für einen relativ hohen Grad von Homogenität, oder für den Erfolg einer Enkulturation, die alle und jeden mit dem Symbolgebrauch vertraut macht. Dagegen überwiegt in durch Machtstrukturen und ökonomische Belange zusammengehaltenen Ethnien die Präferenz für die Darstellung des Details, für naturgetreue oder stilisierte Nachbildungen, für Kataloge von Sinneseindrücken und Similes. Die Notwendigkeit der Darstellung im Einzelnen ergibt sich aus einer Uneinheitlichkeit der Eindrücke, die den Künstler vom Rezipienten und die individuellen Rezipienten voneinander trennt. Dem Nachteil des Zwangs zur Präzision steht die Koinzidenz der Ideen von Schaffenden und 'Publikum' als eine Art der Unfreiheit gegenüber, in der es dem Dichter oder Maler verwehrt ist sich selbst darzustellen oder auszudrücken. Die Lösung der Vorstellungskraft vom sozialen Diktat ist

¹Sorokin, Social and Cultural Dynamics, p.78.

die wahrscheinlich einer Zeit der Seßhaftigkeit entstammen. Die verschieden gesetzten Akzente in der Herstellung bestimmter Produkte kommen also weniger aus einer Differenz des Interesses und der Fertigkeiten als aus einer Differenz der Interessen (i.e. der Bedürfnisse).

Für das Gleichmaß dessen, was innerhalb einer Ethnie an Künstlerisch-Handwerklichem hervorgebracht wird, sind mehrere Faktoren verantwortlich: zunächst eine Konditionierung in der Kindheit, nach der die Verwendung gewisser Formen suggeriert und der Gebrauch anderer von vorneherein ausgeschlossen wird. Sioux-Kinder lernten im Spiel und in der Nachgestaltung der Lagerplätze 'en miniature' sehr früh, das Wie und Warum der kulturell erwünschten Muster und die Grenzen des Gestaltens als Fähigkeit und als Norm: Die Gebundenheit der Sioux an geometrische Formen, oder der Navaho an die Tradition nicht-geschlossener Kreise und Figuren (als Auslaß des Verderbenbringenden) ist ein bleibendes Charakteristikum selbst der modernen Gestaltung. Die Gefahr der Stagnation durch ein indoktriniertes Modelldenken war immer und überall gegeben, und vielfach war sie den Indianern selbst bewußt; denn wie sonst wären Raubzüge und 'pilgrimages' zu erklären, die allein dem Zweck dienten, sich Designs fremder Herkunft anzueignen oder sogar Menschen zu rauben, die diese oder jene Kunst beherrschten? Der Reiz des Neuen oder des intentional Erworbenen trug dazu bei, daß selbst unter krass veränderten Bedingungen an einem Gegenstand oder einer Kunstfertigkeit wider deren realen Wert und deren tatsächlicher Funktionalität festgehalten wurde. Einen vergleichbar bindenden Effekt hatte offensichtlich die Erinnerung oder 'Rückahnung' einer einst reicheren, farbigeren Vergangenheit: für sogenannte 'abraded cultures' wie

die der Hopi, Pima oder Papago¹, die die wenigen Relikte der Anasazi- und Hohokam-Kulturen als Schöpfungen ihrer Vorfahren betrachten, spielte das Gefühl ein Erbe schlecht verwaltet zu haben, augenscheinlich eine entscheidende Rolle in der Abwehr des Fremdeinflusses und für den Versuch sich das wenige Überkommene und Eigene zu bewahren.

Das bisher Gesagte impliziert, daß Gebote, Verbote und Sanktionen einen nur unwesentlichen Anteil an der Grenzziehung um den Spielraum des Schöpferischen haben. Das Verpflichtende und Restrictierende kommt aus einer Gesamtkonzeption, und hier insbesondere aus den Ansichten, die den Gegensatz von Ordnung und Chaos betreffen. Es sind vornehmlich Kulturen, deren Mythen und Legenden eine schmerzhaft Entwicklung hin zur Ordnung schildern, in denen das Kreative eingeschränkt ist: immer wieder treffen wir dann auf dieselben Motive der stilisierten Kürbisblüte, von geometrischen Figuren, Schlangenlinien, von Sternen, Sonnen und Augen. Kulturen, die Ordnung als vorgegeben oder als einem höheren Wert untergeordnet betrachten, neigen dazu alles als innerhalb eines Ordnungsrahmens befindlich zu betrachten, wenn es nur imstande ist "to increase joys and beauties of a rich sensate life [In addition to its being] subservient to the main inner values, [which are] religious and nonsensate".²

Es ist häufig versucht worden, einen kausalen Zusammenhang zwischen Reichtum und kulturellem Reichtum,

¹Archaeologen wissen zu berichten, daß vor allem die Pima mit Fundstellen hohen Alters vertraut sind, die Gegenstände aus der Zeit dieser Hochkulturen enthalten und wie Heiligtümer behandelt werden.

²Sorokin, Social and Cultural Dynamics, p.39.

sowohl proportional als auch umgekehrt proportional, zu erstellen. An dieser Stelle soll nun behauptet werden, daß Reichtum oder Armut nur eine Variate in der Bestimmung der Kulturmentalität ist, die ihrerseits für die unterschiedlichen Ausdrucksformen und die Grenzen des möglichen Ausdrucks verantwortlich ist. Sorokin hat zu diesem Thema ein Grundschemata geliefert:

| LOGICAL
SATELLITES | TYPES OF CULTURE MENTALITY | | | | | | |
|-----------------------------------|--|---|---------------------------------------|--------------------------|--------------------------------------|--------------------------------|-------------------------------|
| | <i>Asocial
Ideational</i> | <i>Active
Sensate</i> | <i>Active
Ideational</i> | <i>Idealistic</i> | <i>Passive
Sensate</i> | <i>Cynical
Sensate</i> | <i>Pseudo-
Ideational</i> |
| 12. <i>Asocial
industrial</i> | "Ideational" subservient to the main inner values, religious, nonsensate | sensate, secular, created to increase joys and pleasures of a rich sensate life | both, with emphasis on the nonsensate | both, equally emphasized | narrow sensual; refinedly pathologic | sensate, masked with spiritual | indifferent and vague |

Sorokin, Social ... Dynamics, p. 39

Eine auf diesem Schema basierende Typologie nord-amerikanischer Stämme dürfte sich vor allem auf die beiden Posten 'active ideational' und 'pseudo-ideational' konzentrieren. Was beide unterscheidet, sind Gradunterschiede der Verbindlichkeit. Dies läßt sich an Vergleichen der verbreitetsten Art indianischen Kunsthandwerks, nämlich der Korbflechterei, demonstrieren: Körbe der Hopi und der Paiute unterscheiden sich nicht in der Farbenpracht, im Material oder in der auf sie verwandten Sorgfalt, sondern darin, daß die weniger kulturbewußten und gebundenen Paiute eher geneigt sind 'vage' zu sein, ihre Phantasie spielen zu lassen, fließende Übergänge zu schaffen und (auch menschliche) Figuren einzuarbeiten, die keine traditionelle Bedeutung haben, sondern einfach Freiräume füllen und das Auge befriedigen. Aber es sind gerade Ethnien von der Freizügigkeit des Paiute-Typus, die im 'killing of objects' ein

¹Loc.cit.

post factum-Zugeständnis an die Ordnung machen. Sie geben in der Zerstörung von besonders wertvollen Körben und erlesenen Töpferwaren Geschaffenes zurück an den Schöpfer des Lebens, gleichsam um in diesem Akt das Sakrileg des Tuns, das kontinuierlich die Welt verändert, ungeschehen zu machen. Die Assoziation der Kunst mit dem Ordnungswidrigen, dem Bösen und dem Chaos ist ein häufiges Motiv des Mythos. Die Papago erzählen von einem Helfer des Erdenschöpfers, der die Menschen die Kunst und die Zeremonien lehrte, aber schließlich wegen ungenannter Missetaten von seinen 'Schülern' getötet wurde, und dann in neuer Kraft und Funktion auferstand. Wie die Paiute zelebrieren auch die Papago die rituale Tötung mit dem offenkundigen Ziel der Neuerung. Die Meinung, daß Schaffen ein Akt der Zerstörung sei, und Zerstörung der Beginn des Neuen, ist ein Epiphänomen einer kosmischen Auffassung von Leben und Tod; demgegenüber wirkt eine Vorstellung des Weiterlebens und der Wiedergeburt auf eine betonte Assoziation der Kunst mit Leben hin.

Bei den Stämmen des Nordwestens herrscht die Ansicht vor, daß ein Ding und sein Abbild dieselbe Realität besitzen, wenn ihnen nur dieselben Gefühle und Empfindungen entgegengebracht werden. Eine mit Pygmalion zu vergleichende Erzählung der Tlingit weiß vom Kummer eines jungen Mannes zu berichten, der seine Frau verliert und schließlich auf einen begabten Schnitzer stößt, der verspricht eine lebensechte Skulptur der Verstorbenen zu schaffen:

... He felt that his wife had come back to him and treated the image just like her. ... Every day the image of the young woman grew more like a human being, ... The woman moved around very little and never got to talk, but her husband dreamed what she wanted to tell him. ...¹

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.286.

Ebenfalls von Interesse an dieser Erzählung ist die Kraft, die dem Künstler zugeschrieben wird und ein akzentuierter Verweis auf die Notwendigkeit der Koinzidenz der Absichten und des Zusammenwirkens von Künstler und Klient. Die 'Zauberkräfte' des Schnitzers können nur in dieser positiven Weise beschrieben werden, weil Hexerei oder Zauberei bei den Tlingit nicht im Zentrum der Ängste stehen. Der von einem Menschen eingeleitete Schöpfungsakt ist dem der Götter analog, wobei zwischen Absicht und Vollendung Wünsche, starke Gefühle, Vorstellungskraft und Traum angesiedelt sind. Daß es sich bei der Erkenntnis der magischen Kraft, die im Denken, im Wollen, in der Vorstellung frei wird, nicht um eine einzelne isoliert auftretende Erscheinung handelt, kann an einer Reihe von Variationen zu diesem Thema im ganzen amerikanischen Raum aufgezeigt werden. Hier ein Auszug aus der Schöpfungsgeschichte der Uitoto:

Nothing existed, not even a stick to support the vision: our father attached the illusion to the thread of a dream and kept it by the aid of his breath. ... Thereupon, Rafeuma "the man who was the narratives", sitting at the base of the heavens pondered and he created this story so that we might listen to it here upon earth.¹

Kunstwerk und Welt ähneln sich darin, daß sie aus dem den Sinnen als Nichts Erscheinendem kommen; beide sind ins Sein gedacht. Diese dem Nichts abgerungene geheimnisvolle Herkunft verpflichtet zu einer Haltung wie der gegenüber dem Heiligen oder dem Taboo. Da die Potenz zum Schöpferischen nicht auf eine dem Menschen inhärente Kraft sondern auf eine außerhalb des menschlichen Bereichs liegende gemeinsame Quelle zurückgeführt wird, gilt die Ehrfurcht weniger dem, der fähig ist sich auszudrücken, sondern den Formen des Expressiven. Unter diese letztgenannte Kategorie ist auch

¹Astrov, American Indian Prose and Poetry, pp. 325-326.

und vor allem das gesprochene Wort zu rechnen, wie ein moderner und gebildeter indianischer Dichter wie N. Scott Momaday zu erklären weiß:

A word has power in and of itself. It comes from nothing into sound and meaning; it gives origin to all things. By means of words can a man deal with the world on equal terms. And the word is sacred.¹

VI b.1.2. Sakral oder Profan?

Lebensäußerungen, Artefakte und Erfindungen werden stets dort mit dem Wohlwollen eines Gottes oder eines göttlich-menschlichen Mittlers, und ihr Nichtbesitz mit einem Taboobruch oder dem Versagen eines Kulturhelden erklärt, wo "alles Wirkliche unmittelbar mythische Qualitäten hat ... und der Gegensatz von heilig und profan noch keine wesentliche Bedeutung hat"². Die Tradition dieser Art der mythisch-legendären Erklärung reicht über den Kulturkontakt und über die Phase der Anhänglichkeit an die alte religiöse Praxis hinaus. Noch heute kursieren unter den Kutenai Erzählungen, in denen das Versagen der eigenen Kultur in der Schaffung und Erfindung bestimmter geschätzter Gegenstände begründet wird: die Mißachtung einer göttlichen Order durch zwei junge Männer, die ihre Neugier nicht in Zaum halten konnten, wird als Ursache angesehen, "warum die Indianer keine Metallwerkzeuge kannten"³. Fortschritt wird nach indianischem Denken als eine Funktion der relativen Verankerung der Religiosität und des Glaubens angesehen und weniger eines

¹ Shirley Hill Witt and Stan Steiner, The Way (New York, 1972) p.39.

² Tillich, Religionsphilosophie, pp.96-97.

³ Titel einer Kutenai-Legende in Clark, Indian Legends from the Northern Rockies, pp.155-160.

Zuwachses an Wissen. Ein Schritt zur Profanisierung ist in einer Vorstellung reflektiert, die Entdeckungen als beiläufig oder zufällig ausweist. In diesem Zusammenhang erscheint es interessant, daß das Motiv der 'Schatzsuche' oder der nur vom Geist des Reichtums geförderten 'Schatzfindung' lediglich in der oralen Tradition der Nordwestküste ermittelt werden kann. Sein Vorhandensein durchbricht jene in der anthropologischen Literatur aufgestellte Regel, daß dieses Motiv ausschließlich Kulturen vorbehalten sei, deren Weltanschauung auf der Idee eines 'limited good' basiert, und die als typische 'peasant cultures' zu bezeichnen sind.

Die vorherrschende mangelnde Distinktion zwischen Heiligem und Profanem bedingt, daß in der Kunst (im Handwerk) ebenso wie im Ritualbereich innerhalb des von der Religion abgesteckten Rahmens, Platz für weltliche Regungen, für die Lust am Schönen, für Prunk und Eitelkeiten, und für das Praktische und Bequeme ist. Bei der Diversität der Geisteshaltungen darf jedoch nicht übersehen werden, daß in einigen Ethnien bereits Unterscheidungen getroffen und Grenzlinien gezogen werden, die Tänze und Gesänge nach ihren Zielen in religiös und sozial trennen, und materielle Gegenstände nach ihrem ausschließlich praktischen Zweck beurteilen. Die Eskimo oder auch Tlingit wissen sehr wohl zu unterscheiden, was an ihrer materiellen Kultur, ihren Werkzeugen oder den Totempfählen und Häusern symbolträchtig und daher erhaltenswert ist, was Zeichencharakter hat und einer neuen Situation geopfert werden kann, und was lediglich als Beiwerk oder als praxisangemessen betrachtet werden muß. Darin ähneln sie den Mandan, Dakota, Hidatsa oder Arikara, die im handwerklichen und künstlerischen Bereich

entsprechende Unterscheidungen treffen und - eine Rarität im nordamerikanischen Raum - zwischen wahren und unwahren Erzählungen, zwischen Mythos und Legende differenzieren.

Der magische oder Fetischcharakter einer Sache oder einer Handlungsweise (Arbeitsprozeß) ist in keinem Fall ein Hindernis, sie gleichermaßen als Schmuck, Mittel zum Zweck, Unterpfand des Prestige zu betrachten und sie undifferenziert im Alltag wie im Zeremonialzusammenhang zu verwenden oder anzuwenden. Dies bedeutet nun jedoch nicht, daß es nicht in jeder Ethnie Paraphernalien oder Verfahrensweisen gäbe, die ausschließlich dem 'Gottesdienst' vorbehalten wären. Die faszinierende Sammlung alter indianischer Pfänder in Museen, insbesondere jene Kollektion, die sich in Tucson/Arizona befindet, sind Zeugnis dafür, daß viele Gegenstände nicht als so heilig gelten, als daß sie nicht auch gelegentlich den Besitzer gewechselt hätten: diese 'pawns' stammten vornehmlich aus dem Besitz von Navahofrauen, für die Ketten und Bänder aus Türkis und Peridot nicht nur ein Talisman waren; die Quantität und Qualität des Schmucks stellte eine Aussage über den Grad der Religiosität der Trägerin dar, und war ein Signal des sozialen Erfolgs, der Wohlhabenheit, der Karriere als 'Sänger' und der Zahl der Teilnahmen am und der Rollen im Zeremoniell. Erhörend kommt hinzu, daß dem Rohmaterial und den bearbeiteten Halbedelsteinen eine magische Kraft zugeschrieben wird, die sie in psychischen Krisen und physischen Schwächezuständen zu einem Heilmittel par excellence erhebt. Navahos waren aber imstande den Verlust oder die Entwertung einer 'persönlichen Medizin' als Tausch- oder Handelsobjekt zu verschmerzen; die Preisgabe der Geheimnisse kollektiver Kultgegenstände und kultischer Abläufe wäre ihnen dagegen wie ein Verrat und ein Sakrileg erschienen. Aus ethischer Sicht ist es möglich,

die relativ leichtherzige Trennung vom Talisman und vom individuellen Zauber als einen Akt zu interpretieren, der als eine Absage an die aus der Vergangenheit verbliebenen Relikte einer individuierten Religiosität oder der Magie aufzufassen ist. Parallel zu dieser durch die Not und Armut der Reservatssituation zustandegekommenen Entwertung der Magie zugunsten der Religion, kam das im Ideenmuster vorgesehene Gleichheits- und Harmonieprinzip durch die Hingabe der Statussymbole seiner Verwirklichung nahe. Dieser die Ungereimtheiten der Vergangenheit ausschaltende Akt, dank dessen sich 'pattern of ideas' und 'pattern of actions' einander annäherten, dürfte eine nicht unerhebliche Rolle für das Selbstverständnis und die Abwehr des Fremden gespielt haben.

Die Stärke eines Symbols ist immer auch seine Schwäche: die affektive und latente Besetzung ist in Gefahr verlorenzugehen, wenn es von anderen als seinen 'Schöpfern' benützt oder aus einer Symbolkette gelöst wird. Selbst ohne Fremdeinflüsse sind Symbole dem natürlichen Prozeß einer Reduktion unterworfen, teils weil sie sich im Lauf der Zeit abnutzen, teils weil unter dem Gewicht ihres Informationswerts oder ihrer Funktionalität die Bedeutungen an Wert verlieren und in Vergessenheit geraten. Das würde auf das Problem der Akkulturation angewendet bedeuten, daß ein relativ junges Zentralsymbol oder eine junge Symbolkette mehr Halt zu bieten vermag als Symbole mit großer Zeit-tiefe. Allerdings sind aber auch aus dem Zusammenhang gelöste kulturelle Elemente imstande eine neue Symbolkonstellation zu bilden und alte Formen der Dinge und des Verhaltens mit neuem Sinn zu erfüllen. Man denke zum Beispiel an die Wiederbelebung ganzer Ritualkomplexe dank einer über alle Wechselfälle hin beibehaltenen Komponente, i.e. des rhythmischen Tanzes in seiner toxischen Wirkung. Im Laufe von mehr als

einem Jahrhundert nach dem Kulturkontakt hatte diese expressive Form eine Serie emischer Deutungen und Verwendungen gefunden; sie war, aus dem Kontext gelöst, zeitweise nur noch ein Medium der Unterhaltung, des Aufbegehrens, der Zurschaustellung, ein soziales Ereignis oder eine Domäne fast berufsmäßiger Tänzer gewesen; nach einer Reihe tastender Versuche der Loslösung und Bindung an verschiedene Kulturprovinzen und an das Außen, löste seine Entprofanisierung(seine Einbeziehung in christliche und semichristliche Kulturhandlungen) eine Kettenreaktion von Rückbesinnungen aus. Beispielhaft seien hier die Tanzhandlungen im Peyotekult und die getanzten Messen indianischer Katholiken erwähnt; den ererbten motorischen Mustern kamen ebenfalls Angebote wie die der Shaker entgegen.

Wort, Geste, Gesang, Mimik und Tanz geraten in Vergessenheit, wenn die Sequenz ihrer Weitergabe einmal unterbrochen ist. Was verbleibt, ist das materielle Objekt, an das, selbst wenn der ursprüngliche Sinn und die mit ihm verbundenen Intentionen und Ziele verschüttet worden sind, Gefühle und mit ihnen immer wieder neue Bedeutungen herangetragen werden können. In Erweiterung eines von M. Mead gemachten Vorschlags, daß 'materielle Objekte als Enkodierungssysteme die Weisheit des Alters überflüssig machen'¹, kann behauptet werden, daß Gegenstände den Verlust des Wissens um die eigene Kultur teilkompensieren können. Die Fähigkeit die materialisierte Tradition zu reinterpretieren ist eine Vorbedingung für eine Adaptation an die Erfordernisse der Zeit und Umstände, eine Anpassung, die Kontinuität bedeutet, anstelle einer Adaptation an die Fremdkultur, die Selbstaufgabe bedeuten würde. Indianische Kunst konnte sich als reintegrierender Faktor erweisen, weil es ihr dank der

¹Mead, Continuities, passim.

Persistenz einer gemeinsamen mentalistischen Haltung im Ausführenden und im Rezipienten gelungen ist und gestattet war alte Formen mit neuen Inhalten zu erfüllen. Die Anforderungen, die auf Grund dieser Schlüsselposition an den Künstler herangetragen werden müssen und traditionell herangetragen wurden, sind im folgenden toltekischen Gedicht zum Ausdruck gebracht:

The artist: disciple, abundant, multiple, restless.
The true artist: capable, practicing, skillful;
maintains dialogue with his heart, meets things
with his mind.

The true artist: draws out all from his heart,
works with delight, makes things with calm,
with sagacity,
works like a true Toltec, composes his objects,
works dexterously, invents;
arranges materials, adorns them, makes them adjust.

The carrion artist: works at random, sneers at the
people,
makes things opaque, brushes across the surface
of the face of things,
works without care, defrauds people, is a thief.¹

¹Jerome Rothenberg ed., Shaking the Pumpkin
(New York, 1972) p.12.

VII.

WeltanschauungVII.1.1. Ausdrucks kraft, Ausdrucksmöglichkeiten

Was der sogenannte Primitive durch das Medium des Gestaltens, des dichterischen Formulierens und Darstellens ausdrückt, ist jener Aspekt seiner Welt, von dem er annimmt, er sei stets präsent und unwandelbar. In einer dem Magischen verpflichteten Geisteshaltung perpetuiert er, was sich erfahrungsgemäß als bleibend und nützlich erwiesen hat, oder von dem er wünscht und erwartet, daß es weiterbestehe und weiterwirke. Wenn das "Vergängliche", in Form einer Wiedergabe von Ereignissen, seinen Eingang in die expressive Kultur findet, dann nur, weil es ihm als symptomatisch und repräsentativ für einen Gesamtzustand erscheint, oder weil es als in einen Wert umsetzbar betrachtet wird.

Wie viel auch das 'Geschaffene', i.e. das materialisierte oder verbalisierte Wissen und Ahnen¹, über das kulturspezifische Weltbild auszusagen vermag, so darf doch die für eine Analyse komplementäre Bedeutung der sozialen Realität in einem nicht-gestaltenden, nicht-schöpferischen Aspekt nicht übersehen werden. Daten, die sich aus der Sozialstruktur und dem tatsächlichen Verhalten ergeben, dienen nicht nur als ergänzende Informationen; sie sind vielmehr Instrumente, die es erlauben, die in der 'Sache' komprimierten Erfahrungen, Kognitionen und Empfindungen

¹Trotz dieser offensichtlichen Betonung des mentalistischen Aspekts, i.e. des Artefakts als Produkt der Idee, darf nicht vergessen werden, daß Artefakten ihrerseits wirksam sind und Ideen ordnen oder produzieren.

zu entschlüsseln und zu vervollständigen. Auf Grund des in Primitivkulturen prävalenten Imagismus kann der Anthropologe erst unter Zuhilfenahme dieser zweiten Referenz entscheiden, ob ein 'Bild' allein das aussagt, was es offenkundig anbietet, oder ob es bedeutungsbeladen von der umgebenden Welt, von den Vorstellungen einer Region jenseits der sichtbaren Horizonte, von Ansichten über die Natur des Menschen und der Gemeinschaft, sowie den entsprechenden Interrelationen spricht.

Die Schwierigkeit zu 'verstehen' beginnt zumeist schon damit, daß visuelle und akkustische Erfahrungen selten "naturgetreu" (in der bildenden Kunst) oder mit Similes (in der Sprache), die allgemein zugänglich sind, wiedergegeben werden: Dinge werden miteinander in Verbindung gebracht und identifiziert, die sich aus etischer Sicht an einem Punkt einer traditionell erstellten Kongenialität oder Kongenitalität berühren, die dann divergieren, um letztlich in einer Gemeinsamkeit des Effekts zusammenzulaufen. So erstellen die Papago eine Analogie von Dunkelheit und Lärm und dem Klappern der Klapperschlange, eine Analogie, die sich erst aus dem Wissen erschließt, daß der Entstehungsmythos für diese Assoziation verantwortlich zeichnet; um die Kontiguität vollständig zu machen, bedarf es keiner weiteren Gemeinsamkeiten als der des identischen Effekts, eines Gefühls der Bedrohung, die Nacht, Lärm und Schlangen gleichermaßen hervorzurufen vermögen. Die Verschmelzung dieser drei Sinneseindrücke im Gedicht meint Tod:

In the great night my heart will go out.
Toward me the darkness comes rattling.
In the great night my heart will go out.¹

¹Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.196.

Zwei im Grunde unterschiedliche Dinge werden als verwandt oder gar als gleich ausgewiesen, wenn sie dieselben Gefühle zu erregen und gleiche Impulse auszulösen verstehen. Ganz so, als wisse der Primitive um die Flüchtigkeit und den Wandel der Gefühle, fixiert er sie: die Relation wird im Mythos bleibend erstellt und als Episode erzählerisch ausgeschmückt; ist sie zudem für den Kontext von besonderem Gewicht, so ist die Quelle und die Art der Übereinstimmung zu- meist als Wollen einer exogenen, übernatürlichen Kraft konzipiert:

... Then the hearts of the people were light.
As they made the voices under the hide speak
for them, they danced round the stump. They
found that the quiet voices in their heart
and the ones from the fire stump were the same.
Then songs came out of their mouths, and Sun
knew that his children were as happy as the
birds and animals.¹

Der Begriff Trommel denotiert für den Außenstehenden, der nicht mit dem entsprechenden Mythos, der Position in einer Symbolkette, der Funktion im sozialen und zeremoniellen Kontext, mit der gemeinsamen Klassifizierung von Stimme, Laut und rhythmischer Bewegung als Medium der Kontaktaufnahme mit dem Übernatürlichen, vertraut ist, nicht viel mehr als ein Schlaginstrument von bestimmter Form, das in bestimmten Situationen zu einem bestimmten Zweck Verwendung findet. Für den Flathead ist sie neben all dem eine ständige Mahnung, daß dem Menschen Freude im und am Leben durch die 'Vorsehung' nicht nur angeboten sondern auch geboten worden ist.

Die relative Beachtung oder Mißachtung, die ein Mitglied einer Ethnie einem Bestandteil seiner Umgebung zukommen läßt, steht immer in engem Zusammen-

¹Clark, Indian Legends from the Northern Rockies, p. 105.

hang mit dem Selektionsmuster, das eine Kultur anbietet. Malinowski's Beobachtungen der Trobriand Islanders erbrachten, daß viele Einzelheiten der natürlichen Umgebung in den Augen des Eingeborenen einfach nicht da waren, daß sie nie registriert, erwähnt oder gar mit Namen versehen wurden; Objekte, die wichtig erschienen wurden isoliert, alles andere war Hintergrund¹. Es ist demnach nicht ausschließlich auf die Existenz eines normativen Rahmens, sondern auf kulturell-konditionierte Grenzen der Wahrnehmungen zurückzuführen, daß die Ausdrucksmöglichkeiten eines Hopi typisch "Hopi", die eines Tlingit typisch "Tlingit", sind. So geschah es beispielsweise erst 1920, daß die Chemehuevi, Mary Snyder, den Anstoß dazu gab, das Motiv von Schlangen, Schmetterlingen und Käfern, die doch eigentlich zum täglich vertrauten Bild ihres Stammes gehört haben mußten, in die Korbflechtereie aufzunehmen. Unter traditionellen Bedingungen wäre ein solcher Versuch undenkbar gewesen, weil diese Tiere in ihrer 'Unfunktionalität' gesichts- und gewichtslos waren; er wäre auch einer kleinen Rebellion gleichgekommen, hätte er doch eine Säkularisierung des Kunsthandwerks ohne die Apologie einer ökonomischen Notwendigkeit bedeutet. Diese letzte Aussage impliziert, daß sich die (materiell-) expressive Kultur unter gewissen Bedingungen vom Diktat der Magie und Religion freimachen, sich auf empirisch ermitteltes Wissen stützen und ausschließlich profane Ziele verfolgen kann. Das Vorhandensein eines Absatzmarktes läßt den Töpfer, den Korbflechter, den Schnitzer, ziemlich schnell den Zwang der Symbolik vergessen und auf rentable Produktionsmethoden und Formen

¹Malinowski, Myth, Magic and Science, p.263.

zurückgreifen.¹ Doch auch ohne Einfluß von außen können sich Formen vom alten Kontext lösen und in neuer Funktion und/oder neuer Bedeutung weiterleben: Die Chiricahua, zum Beispiel, hatten die Erfahrung gemacht, daß eine Art von Tänzen von besonderer Attraktivität für junge Paare war. Sie wurden entritualisiert, und in ihrer neuen Einordnung als 'social dances' konnten sie das ohnehin mit Ressentiments beladene 'match-making'-System als soziales Instrument ablösen und verdrängen.

VII.1.2. Das Wahrgenommene und das Fürwahrgehaltene in der Präsentation

Die Darstellung in Wort und Bild kann als eine Kondensation der Weltschau angesehen werden, oder als eine Reduktion im Sinne einer intra-ethnisch verständlichen Vereinfachung. Das in Begriffen einer Kultur Auffällige und Wichtige ist dabei jeweils um eine Dimension verkürzt, um damit umso offener für das Verständnis und eine affektive Annäherung zu werden: Linien, Striche, Kreuze, Kreise und Farben stehen für eine sichtbare konkrete Welt, während das eigentlich Unvorstellbare, Unsichtbare, Abstrakte, eine Verdinglichung oder Personifizierung erfährt, die umso elaborater ist, je unzugänglicher dem 'Laien' die entsprechende Esoterik ist, und je schemenhafter die zugrundeliegende Vorstellung von der Natur und dem Wesen des nicht-irdischen Anderen ist. Es gibt kaum ein

¹Variante:

Die von Navaho-Silberschmieden für den Binnenmarkt und den Touristen- und Außenhandelsmarkt verfertigten Gegenstände gleichen sich oft bis ins Detail; das die Produktion umgebende Zeremoniell wird jedoch nur bei der Fertigung für den Binnenmarkt angewendet. Es ist heute noch das Ritual, das das Objekt wertvoll macht.

besseres Beispiel für diese 'Verkürzungen' innerhalb ein- und derselben Ethnie als die konventionalisierten, fast geometrisch zu nennenden 'Images' der Hopi für Wasser, Erde, Sand, Berge, Tier und Mensch, und die Vielzahl unterschiedlicher und bis ins Detail ausgeschmückter und im Detail sinnträchtiger Kačinafiguren und Masken, die, sogar in der Benennung differenziert, für jene namenlose, unpersönliche und unbeschriebene Masse von Geistwesen stehen, von deren Gutdünken und Wollen das Wohlergehen der Hopigemeinden abhängt. Mit gewisser Berechtigung kann behauptet werden, daß die Konkretisierung des in der Vorstellung Existierenden als Indikator und Konkomitante der Fähigkeit einer Kultur zur Abstraktion angesehen werden kann. In anderen Worten, Kulturen, in deren Denken "Kraft"¹ unlösbar und unweigerlich mit ihrem Träger verbunden ist, ist es nicht gegeben sie phantasievoll darzustellen, sie aus dem Zustand der Inhärenz und von der natürlichen Form zu lösen.

Die Fähigkeit zur Abstraktion zeigt sich ebenso in einer Aufgliederung des Lebensraums in Oben und Unten, in Himmelsrichtungen, Kreise und Linien, die nicht einmal in ihrem Aspekt als Orientierungshilfen so selbstverständlich zum Denken gehören, wie man vermuten möchte. Für einen Jäger oder Sammler genügen Fixpunkte in der Landschaft, sowie optische und akustische Signale, um ihn kompetent agieren zu lassen. Es kommt nicht von ungefähr, daß in der anthropologischen Literatur betont darauf verwiesen wird, wenn dieser oder jener Stamm (p.e. Sahaptian Tribes) sich die Frage stellt, woher die Winde kommen, wenn sie

¹p.e.: mana, orenda sind im Menschen, im Tier, in der Pflanze, inhärent; sie können von Träger zu Träger übertragen, aber nie auskristallisiert werden.

eine künstliche Unterteilung in Richtungen auf der Basis des Sonnenstandes oder regelmäßig wiederkehrender Witterungseinfälle erstellen, oder das ihnen bekannte Areal nach anderen als vom natürlichen Muster vorgeschlagenen Kriterien parzellieren. Derartige und weitere Differenzierungen erwachsen nicht unbedingt aus der Notwendigkeit der Orientierung, sondern aus meist religiös gefärbten Spekulationen, die ihrerseits nicht ohne eine langfristige Beobachtung von Naturphänomenen kommen, die tatsächlich oder mutmaßlich den Menschen, seine Existenz und Subsistenz berühren und betreffen. Auf die Hopi angewendet, würde dies bedeuten, daß ihre Vorstellung eines mit konträren Attributen besetzten Oben und Unten, nur aus dem Zusammenhang ihrer Selbsthaftigkeit, ihrer Agrikultur und ihrer Übersetzung des biologischen Wachstums in die Glaubensvorstellung einer Herkunft und Rückkehr in den Schoß der Erde erklärt werden kann. Warum es nicht zu einer weiteren prägnanten Subdivision des Oben kam, obschon Regen, Wolken, und Firmament als kausale Kräfte erkannt sind, muß offen bleiben. Vermutlich ist die entscheidende Grenzlinie zwischen dem den Sinnen Zugänglichen und dem Unzugänglichen gezogen. Offenkundiger ist, was die duale Klassifikation aussagt und bewirkt: Die Pueblos bauen Kivas unter die Erde als Stätten der Initiation und der Weitergabe esoterischen Wissens. Im Gegensatz des Oben und Unten und deren Relation durch die Bewegung sind verschiedene Bedeutungen verdichtet: in ihnen ist die Genesis der Menschen aus dem Erdinnern, der Mutter, und die Rückkehr dorthin nachvollzogen; die Vertikalbewegung ist geeignet, das vordringliche Ziel der Initiation, i.e. die soziale Identifikation, zu symbolisieren, während der 'Abstieg' zum Wissen, zur Wahrheit, von einer Geisteshaltung spricht, in der es gelungen ist, den

Schmerz der Erfahrung und den 'Verlust durch Wissen' als in der Seele stattfindenden Konflikt zu überwinden und in den Raum, die Form und die Bewegung zu übersetzen.

Aus einer evolutionären Perspektive könnte eine additiv-reduktive¹ Sequenz erstellt werden, in der der symbolischen Auswertung des plastischen und mit Leben erfüllten Details, die der Fläche, des Raums und erst letztlich der Zeit folgen. Ob und wann diese einzelnen Phasen erreicht werden, hat sehr viel mit der Lebensweise und Lebensschau zu tun. Bezugspunkte für den Yana, den Chippewa oder den Seri sind Quellen, Baumgruppen, Hügel oder Flecken gerodeten Lands. Die Navaho verwenden die ganze Präzision ihrer Vorstellungskraft auf die Fläche: sie teilen sie in Zonen, Kreise und Richtungen auf; für sie als ehemalige nicht-territoriale Nomaden, die in Latitüden zu denken pflegen, ist dann auch das flächige 'sand-painting' eine adäquate Ausdrucksweise. Während dieser ihr Ausblick auf den Lebensraum als Relikt der Zeiten der Wanderungen zu werten ist, kann das nebengeordnete räumliche Denken, ausgedrückt in ihrer Hogahn-Philosophie, als Neuerwerb jüngsten Ursprungs betrachtet werden. Zuni, Hopi und Navaho bewohnen ein- und dieselbe Region, und doch gehen ihre Kognitionen eben dieses Landes und die Rückwirkungen, die diese Kognitionen auf Haltung und Verhalten zeitigen, weit auseinander. Ihre Ansichten divergieren, dank ihrer unterschiedlichen Geschichte, und weil sie auf Grund der Erfahrungen und Produkte aus der Geschichte auch unterschiedliche Anforderungen und Erwartungen an

¹Jede Hinzufügung wird notwendigerweise die Bedeutung eines bereits vorhandenen Elements schmälern ohne es jedoch ganz zu verdrängen.

ihre Umgebung stellen. Als modifizierende Variate im Fall der Navaho ist zudem noch der Neolokalismus heranzuziehen, als ein Punkt, an dem ein Prozeß störend unterbrochen und ein neuer Prozeß ausgelöst wird. Bei Neolokalismus wird zunächst ausgeschieden, was disfunktional geworden ist, kategorisiert, was neu und für das Überleben und Leben wichtig erscheint; die (erfolgreiche) Auseinandersetzung mit den Realfaktoren findet in der Sprache ihren Niederschlag, ein Vorgang, der das Weltbild entscheidend verändert. Neue Worte werden gefunden oder entlehnt für das, was in der neuen Umgebung im Überfluß und verschiedenen Formen vorhanden ist, und Synonyme für eine einst vielfach 'zerlegte' Erscheinung gehen verloren¹. Ein zunächst nur funktionaler Gegenstand kann im neuen Kulturzusammenhang eine symbolische Aufwertung erfahren, und ebenso kann ein Symbol entdifferenziert oder seines Wertes ganz beraubt werden.

Im Hogahn-Begriff und seinem durch die Einbeziehung der Bewegung erweiterten Äquivalent 'Beauty Way' ist der besondere Fall gegeben, daß eine bereits vorhandene bedeutungsbesetzte Formel zum Zentralsymbol aufgewertet wird. Es ist vielfach behauptet worden, daß die Navaho in Anlehnung an die Pueblophilosophie zu Hogahnbauern wurden und von den Pueblos die Anregung zu ihrer Harmonielehre (hozoji, beauty way) erhielten. Dies muß dahingehend differenziert werden, daß die Navaho vielmehr imstande waren eine traditionelle Idee auf Grund einer Teilentlehnung bei ihren Nachbarn und neuer Konditionen um eine bisher nicht

¹ Kategorisiert und mit einer Vielzahl von Synonymen belegt wird für gewöhnlich nicht nur das, was im Überfluß vorhanden ist, sondern was in der Überwindung mit den größten Anstrengungen verbunden ist oder am stärksten ersehnt wird: die Eskimo, p.e. kennen zwanzig Ausdrücke für Schnee, die Hopi fast ebensoviele für Wasser.

gekannte Dimension 'Einheit' zu erweitern. Sie waren eigenwillig und eigenständig genug, dem 'Pfad der Schönheit' als Lebensphilosophie und als Ritualkomplex jene Färbung der Bewegung zu belassen, die traditionell überkommen war. Obwohl die Geschichte der Wanderungen und die ehemalige Konfiguration des Stamms im Dunkel liegt, ist diese Behauptung keine pure Spekulation: der Pfad als eine einer Maxime der Lebenshaltung zugrundeliegende Metapher ist ausschließlich Eigentum nomadisierender oder erst jüngst sesshaft gewordener Kulturen. Was sich durch den Einfluß der Pueblos änderte, war die Aufwertung des Begriffs von einem Symbol der Harmonie mit der Natur zu einem Symbol der Einheit der Ethnie und des Einzelnen und der Ethnie mit der Natur. Was den Hogahn betrifft, so wurde er nachweislich bereits um 1200 in den nordwestlichen Waldgebieten von Athabasken als Behausung gebaut. Unter dem Eindruck einer neuen Umgebung, der Notwendigkeit gemeinsamer Aktionen und einer geschlossenen Darstellung nach außen, bot er sich als konkrete Entsprechung zu dem, was man in der Natur zu sehen glaubte und zu dem, was man erreichen wollte, geradezu an. Er eignete sich umso mehr für eine symbolische Funktion, als er auf Grund seiner affektiven Besetzung (als Zentrum der Grundeinheit Familie und als aus der Vergangenheit verbliebens Relikt) zwischen dem Gestern und Heute vermitteln konnte. So wurde aus ihm, was Sherry B. Ortner als Schlüsselsymbol bezeichnen würde, und dies in den beiden Funktionen, die Ortner allerdings nur als Idealtypen streng voneinander getrennt sehen will:

..., when we say a summarizing symbol is 'key' to the system, we mean that its substantive meanings have certain kinds of priority relative to other meanings of the systems. When we say an elaborating symbol is key to the system, we refer

to the power or its formal or organizational role in relation to the system.¹

Im Hogahn ist die Vorstellung des Ist als theoretisches Konstrukt und das Soll als vorbildhaftes Modell umfaßt. Die menschliche Behausung ist in Form, Funktion und Bedeutung nur ein Diminutiv des Hauses 'Welt': das gewölbte Dach entspricht dem Firmament, die Wände und Pfosten den Seiten und Ecken der Welt; sie sind beide Lebensraum und Heimat, und beide ergeben den Rahmen, der die Bewegungsfreiheit des Menschen auf natürliche Weise begrenzt. Es liegt in der Macht des Menschen durch sein Verhalten beide zu einem Ort der Harmonie oder des Unbehagens zu machen. Die Identität der natürlichen und der magischen Ordnung bedingt, daß jeder Verstoß im zwischenmenschlichen Bereich sich auch gegen die Natur als Ganzes richtet, und jeder Verstoß gegen die Natur sich im Sozialbereich und im Selbst auswirkt. So ist ein Vergehen gegen die Domestizität, eine der normativen Konnotationen des Symbols 'Hogahn' gleichzeitig ein Bruch der Harmonie > per se <, der mit innerer Unruhe, Krankheit, Ablehnung durch die Gemeinschaft, Mißernten oder Unbill des Wetters vergolten werden kann. Der Normeninhalt des Hogahn-Symbols ist nicht festgelegt, er ist flexibel und entwicklungsangemessen; der Navaho wird sich häufig erst durch die Erfahrung seiner Sanktion eines erst zu ergründenden Fehlverhaltens bewußt. Notwendigerweise bewirkt die Unsicherheit, die er hinsichtlich des Anlasses zur Sanktion und der Richtung, aus der Sanktionen zu erwarten sind, empfinden muß, daß sein Verhalten vorsichtiger und konformer ist, als es ein kodifiziertes oder katalogisiertes Gesetz

¹Sherry B.Ortner, "On Key Symbols", American Anthropologist, Vol.75, 5 (October, 1973) pp. 1338-1345, p.1344.

je zu bewirken vermöchte. Dieser Unsicherheit wirkt die Summierung im heilenden und neutralisierenden Zeremoniell entgegen, während im Ritualgesang die Bedeutung des Hauses und seines normativen Potentials durch die Aufzählung seiner Bestandteile und deren aus dem Mythos ableitbaren Konnotationen erläutert, und der Zugang erleichtert wird:

House made of dawn
House made of evening light
House made of dark cloud

...

Dark cloud is at the door
The trail of it is dark cloud.
The zigzag lightning stands high upon it.¹

1.3. Zeichen und Bilder

An dem bisher Gesagten wird deutlich, daß das Wort Symbol nicht in der weitgefaßten Weise, wie sie in der Kulturanthropologie üblich ist, verstanden werden soll. Gerald Weiss zitiert in seinem Aufsatz "A Scientific Concept of Culture" Ernst Cassirer, der das Symbol als eine Subkategorie des Signals auffaßt:

This relationship [i.e. of signal and symbol] was effectively established by Cassirer when he wrote of "the artificial symbols, the 'arbitrary' signs which consciousness creates in language, art, and myth". ...

It now becomes possible to generalize:
language is one form, but the main form,
of symbolic communication.²

Demzufolge ist das weiter oben gemeinte Symbol eine Subkategorie einer Subkategorie, da es durch das Medium der Konvention ein Erststadium der Willkür über-

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.185.

² Op.cit., American Anthropologist, Vol. 75, 5
(October 1973) pp. 1376-1413, pp. 1393-1394.

wunden hat. Das heißt, die Verbindung eines Wortes als ursprünglich 'arbitrary sign' wird im Kulturzusammenhang so etabliert, daß mit ihm eine Vielfalt von Verbindungen erstellt werden kann; während der erste von Weiss gemeinte Akt der Willkür die Wortfindung ist, ist der zweite die auf das Wort bezogene Wertfindung.

Für gewöhnlich sind die im nordamerikanischen Raum festzustellenden Schlüsselsymbole eher zusammengesetzt als kondensiert. Nur selten treffen wir auf 'Zeichen', wie den bereits erwähnten Hogahn, das Langhaus und den Baum der Irokesen, die gleichzeitig für das Leben schlechthin und für das Leben in der spezifischen Gemeinschaft stehen. Der stilisierte Baum kalifornischer Indianer ist nur Lebensbaum und sagt nichts über das Ist oder Soll der Gesellschaft aus. In manchen Fällen wird ein umfassendes Zeichen durch die Kompilation ursprünglich dissoziierter Symbole erstellt, und häufig ist es nur ein Teilfeld, das offensichtlich mit ihm abgedeckt wird. Ein Arapaho würde, auf die Bedeutung des heiligen Rades angesprochen, erklären, daß es die Schöpfung darstellt: "for it represents the sun, the moon, the earth, the sky, the water, and the wind."¹ Als isoliertes Phänomen hat das Rad lediglich Rückwirkungen auf den Zeremonialbereich, weil an ihm und mit ihm bewiesen wird, daß das es umgebende Zeremoniell dem Willen des Schöpfers entsprungen ist. Im Zusammenhang mit dem Mythos jedoch, der der Sonne, dem Himmel, dem Wasser, die Rolle eines Mahners und Warners zuweist, der die Gestalt der Erde und die Ordnung dieser Erde als Macht sieht, und als Teil eines Ritualkomplexes, gewinnt das Rad den Bedeutungsgrad einer Rechtfertigung

¹Clark, Indian Legends from the Northern Rockies, p. 226.

für die Zwänge der Kultur und einer ethico-religiösen Orientierungshilfe. Der Angehörige einer Kultur erstellt die Verbindungen intuitiv, die ein Außenstehender sich erst erarbeiten und nie voll erfassen wird. Daß er sie erstellt, ergibt sich aus seiner Haltung, aus vereinzelt verbalisierten Referenzen, und insbesondere aus seiner Ehrfurcht vor dem Symbol und den Verpflichtungen, die er sich angesichts der von ihm ausgehenden Regeln auferlegt. Ceteris paribus erscheint jedoch das Symbol am lebenskräftigsten, das die größte Vielfalt von Ideen, Aspirationen, Meinungen und Gedanken kondensiert in sich trägt, und dessen konkretes Gegenstück von vorneherein wert-besetzt ist, wobei der Wert sich aus seiner Nützlichkeit, aber auch aus dem Appell an die Sinne oder Gefühle ableiten kann.

Aus etischer Perspektive scheint es bedauerlich, daß keine der indianischen Ethnien eine Metapher für die Struktur der Gesellschaft entwickelt hat, etwa von der Art, wie Sherry B. Ortner sie im Zusammenhang mit den Dinka erwähnt:

"The people are put together, as a bull is put together," ... and indeed the formally prescribed division of the meat of a sacrificed bull is a most graphic representation of the statuses, functions, and interrelationships of the major social categories of Dinka society,¹ as the Dinka themselves represent the situation."

Offensichtlich fehlt im nordamerikanischen Raum jene Zwischenstufe, in der eine hierarchische Struktur so prägnant ist, daß sie notwendigerweise im Bild zur Rückwirkung auf das Verhalten wiederholt werden muß, in der sie aber nur so prägnant ist, daß nicht die Spitze dieser Hierarchie sich als alleiniger Symbol-

¹Ortner, "On Key Symbols", pp. 1340-1341.

träger qualifiziert.

Allerdings erlaubt eine Auswertung vorhandener Symbole und Metaphern einen großzügigen Blick auf den Zustand der Erwartungen, der Ziele und einen Rückblick auf das Werden: Zusammengesetzte, die Kultur betreffende Schlüssel Symbole sind beispielsweise ein Indikator für den Versuch Einheit intentional zu schaffen und zu organisieren; dabei handelt es sich durchwegs um Kulturen, deren Interaktionsform nach Sorokin als 'organized system of interaction'¹ bezeichnet werden kann, wogegen ein 'unorganisiertes (antagonistisches) System' ohne einheitliche Zeichen auskommt, 'solidary systems' vornehmlich kondensierte Symbole und 'organisiert-antagonistische' Systeme auf die Macht ausgerichtete Symbole kennen.

VII.2.1. Fundamentale Oppositionen

Die zentralen Symbole einer Kultur sind zudem ein Schlüssel zur Weltanschauung und zu den Anschauungen, die das Ich und das Du betreffen. Ungesachtet der Tatsache, daß in keiner Kultur das Du als ein undifferenziertes Gegenüber betrachtet wird, und daß das Fremde stets nach Graden relativ zur Proximität eingestuft wird, kann bei einer taxonomischen Einordnung der Weltanschauungen von drei vorläufigen Idealtypen ausgegangen werden: in einem Fall wird das außerhalb der Kultur Befindliche als Ganzheit gesehen, in einem zweiten Fall als eine Summe von Elementen, und in einem dritten erscheint lediglich ein prägnanter Teilaspekt von Interesse, zu dessen Gunsten andere Strukturelemente vernachlässigt und übersehen

¹Sorokin, Social and Cultural Dynamics, p.443.

werden können. In der Realität ist diese fundamentale Opposition von Kultur und Natur, Kultur und dem Anderen, ausgeschlossen. Eine Annäherung am oder Abweichung vom jeweiligen Idealtypus ist als eine Funktion des kulturspezifischen Standpunkts zu betrachten. Dieser Standpunkt ist geprägt durch die Ansichten über das Ich. Abhängig davon kann der Ausblick auf das Universum weniger von einer objektiven, als von einer subjektiven Kognition geleitet sein: der eigene Seelenzustand, das Wissen um den menschlichen Körper, der soziale Zustand der Ethnie, die Gestalt einer funktionalen, kulturellen Errungenschaft, eine der Vorstellungskraft entsprungene nicht-funktionale Form werden in die Natur, in das All projiziert; das jeweils auf diese Weise zur Allgemeingültigkeit Erhobene gewinnt in Rückwirkung auf die Gesellschaft an Legitimation: menschliche Unausgeglichenheit, Feindseligkeit und Schwächen werden verständnisvoll mit der Begründung akzeptiert, daß die Natur dieselben Charakteristika aufweise; Unterwerfung ist erträglich, weil sie durch ein Kontinuum von Abhängigkeit natürlicher und übernatürlicher Art ständig ins Gedächtnis zurückgerufen wird; mit 'bewußten'¹ Symbolen wird ein als besonders vorteilhaft und bedeutungshaft erkanntes Element der materiellen Kultur auf das Andere übertragen, um eine Analogie zu vervollkommen, die im Detail oder insbesondere im tatsächlichen oder erwarteten Effekt vorgeschlagen ist; also in Einklang mit einer der Magie verhafteten Geisteshaltung der Imitation oder des 'preenactment of goals'². In diesem Sinne ist die Vorstellung der Tewa zu verstehen, die

¹Das Wort 'bewußt' wird verwendet, um die kulturspezifische Provenienz zu verdeutlichen.

²Paul Radin, Primitive Man as Philosopher, passim.

vom himmlischen Webstuhl sprechen; in diesem Bild vereinen sich alle Erfahrungen der Vorzüge und Vor-
 teile, die sich um das materielle Objekt 'Webstuhl'
 ranken, und alle Hoffnungen, die in die Gunst der
 natürlichen Phänomene und deren göttlicher 'Besitzer'
 gesetzt werden; als Zugeständnis und magische Formel
 wiederholt der Weber in seinen Designs und in der
 Wahl der Farben, was er am Firmament zu sehen glaubt.
 Die Übertragung des kleinen Umfangs des Bekannten auf
 das Unermeßliche und offenkundig nach -unergründlichen -
 Prinzipien geordnete, die konkomitante Strukturierung
 des Anderen nach dem Vorbild, das dem Ich vertraut
 ist, ist nur in den Fällen dem Versuch einer Identi-
 fizierung gleichzusetzen, in denen sich der Mensch
 auf Grund einer relativen Freiheit vom Zwang der Natur
 nach einer nun anders gearteten Bindung an eben diese
 Natur sehnt. Wo dieser Punkt der Entwicklung noch
 nicht erreicht ist, ist die Konzeptualisierung einer
 Gestalt des mit den Sinnen Aufgenommenen eher aus
 einem 'Trieb' zu erklären, der dazu zwingt, Eindrücke
 zu ordnen und verständlich zu machen; ein Kennzeichen
 für eine solche Haltung besteht darin, daß das Andere
 immer mit Vergleichen belegt wird, die nur die Form
 und selten die Funktion meinen: die Salish zum Bei-
 spiel glauben, daß die Erde flach wie die Region sei,
 in der sie leben, daß sie von Wasser umgeben sei, wie
 eine Insel; der Himmel ist in ihren Augen wie ein
 hohler Berg, der die Erde bedecke wie ein Deckel einen
 Kessel. Obschon eine in den Kosmos gedachte Struktur
 stets die Idee einer kosmischen Ordnung impliziert,
 schließt ein Simile der eben genannten Art den Ge-
 danken einer moralischen Ordnung und der sie beglei-
 tenden Verbindlichkeit aus. Im Symbol des Webstuhls
 oder des Hognahns, des Rads der Arapaho, oder des
 Baums der Iroquois dagegen ist die formimmanente

Funktion und Bedeutung bereits in den Besetzungen, die ihnen im noch nicht auf die Weltanschau bezogenen Sinn zukommen, bereits überwunden: der Wert, den sie im Alltag und nur für das 'Wir' haben, ist bereits zugeschrieben, nicht deduziert.

The human wants the best of both worlds. In myth language, he goes down (into space) and develops intimacy with pigs, and he goes up (into time) and develops intimacy with birds.¹

Der Mensch ist fähig, diese Inkompatibilitäten und Distanzen dank einer besonderen Gabe im Symbol zu überwinden: Vorstellungskraft oder Traum sind jene Quellen oder Vehikel der Symbolfindung, deren kulturell konditionierter Spielraum für die Struktur der Symbole oder deren Textur verantwortlich zeichnet. Was einer Lösung in der Transzendenz oder einer Lösung schlechthin bedarf, und was dabei als vordringlich oder untergeordnet betrachtet werden kann, steht in engem Zusammenhang mit der sozialen Realität. Ein Vergleich der sozial integrierten Pueblos mit ihrem Netzwerk hierarchisch geordneter Symbole und den Plains-Kulturen, die im inhaltlich sich stets ändernden Element 'Traum' Diskrepanzen und Konflikte aufzulösen und Distanzen zu überwinden suchen, bietet sich an. Während im ersten Fall dem etablierten Symbolkomplex gegenüber eine Alles-oder-Nichts-Haltung gefordert ist, genügt es im zweiten Fall, daß die gefundenen Medien der 'Überwindung' sich in das kulturell vorgeschlagene Schema einfügen lassen.

Im Abstraktum Einheit und seiner korrelierten Symbolik ist die stark ausgeprägte Polarisierung von Unterwelt - Erde und Himmel, wie sie dem Denken der Pueblos eigen ist, gleichsam konterbalanciert. Dem Tewa,

¹Morris Freilich, "Myth, Method and Madness", Current Anthropology, Vol. 17 (June 1975 pp. 207-219, p.209.

Zuni, Hopi oder Acoma ist es nur vergönnt die entsprechenden Distanzen konzeptuell im gemeinsamen Ritual zu überwinden; es ist ihm versagt, was der Vorstellungskraft des Chippewa erlăubt ist:

In the sky
I am walking
A Bird
I accompany¹

Die relative Freiheit der gedanklichen Bewegung zwischen Zeit und Raum, die reale freie Beweglichkeit im Raum, eine jeweils geringgradige Konsistenz der Ethnie und eine schwach ausgeprägte Dichotomie von Erde und Himmel, die in der symbolischen Aktion überwunden wird, sind ebenso ein Satz von Epiphänomenen, wie eine Synthese des Räumlichen und Zeitlichen im statischen kondensierten Symbol, eine aus unterschiedlichen Attributen und Qualitäten erstellte Opposition des Irdischen und Überirdischen (parallel dazu von earth and sky), Einheit als Wert oder erkannte Mangelerscheinung und relative Gebundenheit in Denken und Tun. Für den, der seine Identität aus dem unmittelbaren sozialen Zusammenhang ableiten kann, ist alles Übrige ein Nicht-Ich. Dieses Nicht-Ich, dieses Andere, kann überlegen, gleichwertig oder unterlegen sein; es ist heilig, dämonisch oder auch irrelevant. Das Firmament, das in einer Reihe von Kulturen als das Andere par excellence oder als ein das Andere enthaltender Ort konzipiert ist, kann dort, wo die Konflikte, Auseinandersetzungen und Einigungen als auf der Erde stattfindend erklärt werden, nichts weiter sein als Dekor oder Hintergrund, vielleicht nur einer Laune des Schöpfers entsprungen: Zuweilen ist es nur ein Satz, ein beiläufiger Verweis, der an den sichtbaren Himmel oder eine kosmische Erscheinung verschwendet wird:

¹ Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.301.

"As he [the creator] was the owner of the earth
he placed above it the blue and the white sky."¹
[Uitoto]

Die Vorstellung davon, was dieses Du dort oben oder dort außen zu tun imstande ist, ist oft sehr vage, und häufig ist es nur ein isolierter Aspekt (ein Stern, die Wolken, die Sonne, die Farbe) dem man Funktion, Wirkung und Aussagekraft zugesteht. In Legenden der Nordwestküste ist angedeutet, daß Himmel und Erde aus dem gleichen 'Stoff' gemacht sind, getrennt nur, weil es die Menschen einst so wollten. Damit ist das Ferne des Geheimnisvollen entkleidet, und daher appellieren auch die Nootka in familiärem Ton an ein nicht näher definiertes Du über den Wolken:

Don't you ever
You up in the sky
Don't you ever get tired
of having the clouds between you and us.²

Das größte Maß an plastischer Vorstellungskraft ist bei den Caribou Eskimo gegeben, die von einem Land über dem Himmelsblau sprechen, das in allen Einzelheiten ein Gegenstück zur irdischen Realität darstellt. Hier sind es die Sterne, die für das Nichts, für die Leere stehen ('the stars are holes in the sky'), während ihnen in den Ansichten sämtlicher anderer Ethnien Attribute der Stofflichkeit zugesprochen werden, demgegenüber das Firmament selbst in seiner Ausdehnung und seiner Dauer gestalt- und bewegungslos erscheint.

Je elaborater die Geschichten um und somit das Interesse an der Genesis und Bestimmung der Wolken, Sterne, der Sonne und des Mondes sind, desto symbolhafter erscheint die Statik des sie tragenden Grunds: sie vermag die Idee des Todes zu suggerieren. Im Mythos der

¹Astrov, American Indian Prose and Poetry, p.326.

²Ibid., p.279.

Luiseno ist Tukmit, der Himmel das männliche, verletzende, lebensraubende Prinzip, wogegen die Erde Geburt, Leben und Vitalität konnotiert. Dies und eine ebenfalls im Mythos angedeutete Konzeption eines Lebens im Tod und des Tods im Leben, läßt die Vermutung zu, daß die Idee zu einer asiatischen Quelle zurückverfolgt werden könnte; es ist an jene, dem asiatischen Denken vertrauten kosmischen Kräfte Yin und Yang gedacht, die einander ergänzend in jeweils einem Punkt das Geschlecht und die Dynamik, respektive Statik, des anderen in sich tragen:



Diese dem Kosmos und seinen Komponenten und Sektionen zugrundeliegende männlich-weiblich-Dichotomie, findet sich in weitgehend sozialisierten Ethnien in hominisierte und humanisierte Form wieder, und dies mit Akzenten auf der Komplementarität, und nun mit der Benennung Vater und Mutter.

Die Ansichten über das Verhältnis von Himmel und Erde gehen im nordamerikanischen Raum weit auseinander. Es kann sich um unvereinbare Gegensätze handeln, um unterschiedliche Elemente, die sich an den Randgebieten tangieren, um Kompensationen, um voneinander unberührte oder auch antagonistische Entsprechungen. Für die Assiniboine, die Crow, Sioux oder Cherokee erscheint der Kosmos als mit dualen sich ergänzenden Attributen ausgestattet, die sich in der Natur wiederholen; seine Ordnung findet sich in der originären Zusammensetzung der menschlichen Gesellschaft nicht reflektiert; es handelt sich vielmehr um eine Ordnung, die es gilt nachzumahen, und die gleichzeitig Motor und Rechtfertigung für das Streben nach Einheit und für die Struktur der so angestrebten Einheit ist. Pawnee, Natchez und Nahuatl sehen in einer im Kosmos gegebenen Ordnung, in der sich die Dynamik in Gemessenheit dem Statischen angleicht, das Wirken einer Macht,

deren formende Intention selbst im Detail erkennbar ist. Auf Grund der Regelmäßigkeit der diese Ordnung kennzeichnenden Phasen der Ruhe und Beschleunigung bleibt sie, sich wandelnd, stets dieselbe. Dogmatisch stabilisiert oder auch aufoktroiert wird dieser 'Glaube' zur Rationale für eine Klassen- und Machtstruktur auf der Basis von Geburt und Erbe. Anders, aber eben auch kraftvoll, wirkt sich die Vorstellung einer Versöhnlichkeit der Gegensätze aus, wie sie sich am Beispiel der Sac and Fox demonstrieren läßt, die als ursprünglich eigenständige Gruppen ihre tiefgehenden Mentalitäts- und Strukturgegensätze in einer Idee versöhnen, die die letztliche Einheit der Ur-Opposition Himmel und Erde zum Zeugnis nimmt.

Die Genesis und die Substanz des Himmels und der Erde kann eine andere sein als die der Natur als Lebensraum und der kosmischen Phänomene. Nach Ansicht der Eskimo und einiger Athabaskenstämme Alaskas wurde die Erde nie geschaffen, sie war da, und für den Schöpfer war es nur nötig sie zu modellieren. Daraus ergibt sich eine Opposition, nach der die Erde in eben ihrem einen Aspekt als Gegensatz zum 'Geschaffenen' für den Menschen das Fremde, das Bedrohliche darstellt, mit dem man wie über eine Grenze hinweg verkehrt, und dies mit allen Ressentiments, Befürchtungen und Vorsichtsmaßnahmen, die dem Anderen gegenüber angebracht erscheinen. Die hier vorgebrachte Betonung des Mentalistischen ist nicht als exklusiv zu verstehen: denn die Gefahren, denen sich der Eskimo durch die Natur ausgesetzt sieht, sind allein schon angetan Land und Meer als feindlich anzusehen. Berechtigt ist diese Betonung, weil nur durch sie Haltungen dem Tod, dem Leben, der Not, der Verzweiflung, gegenüber zu verstehen sind. Die relativ geringe Betroffenheit

der Eskimo durch den Tod erklärt sich mutmaßlich daraus, daß Leben und Tod, Sterben und Jenseits mit der Kategorie des Geschaffenen, in der er sich ja selbst befindet, also nicht mit der deutlichsten, kulturspezifischen Opposition assoziiert sind. Die größte Distanz ist nicht die des Menschen zum 'Himmel' sondern die zur Erde in ihrem unbeugsamen und unwandelbaren Aspekt. Allerdings ist es gerade wieder diese Distanz, die es erlaubt der Schönheit der Erde im Poem zu huldigen und Natur um ihrer Schönheit willen zu beschreiben. Als Ergänzung hierzu sei auf die Kulturen vom Typus Azteken verwiesen, in denen der Abstand, die mangelnde Identifizierung mit der Natur ebenfalls einen poetisch-künstlerischen Zugewinn bedeutete.

Isoliert betrachtet, erscheinen diese - primären - Dichotomien als starr und abrupt. Eingebettet in ein System sind sie für gewöhnlich aufgelockert, und zwar nicht allein dadurch, daß jeder Part für sich noch mehrmals oppositionell unterteilt ist, sondern insbesondere, da sich sekundäre Gegensätze finden, die imstande sind die erste Zaesur zu übergreifen. Eine solche Funktion vermag, zum Beispiel, die Kategorisierung von Dingen auf Grund ihrer Beweglichkeit oder Unbeweglichkeit zu erfüllen.

Ein aus der Sicht einer Kultur unbelebter Teil der Natur kann sich auf Grund eines Leben und Bewegung suggerierenden Teilaspekts oder Effekts auf Grund seiner Wichtigkeit, seiner Prägnanz, seiner Wirkung auf die Vorstellungskraft, über den Szeneriecharakter (Berg, See, Fluß etc.) erheben und damit seiner 'Bewertung' als Teil der Landschaft verlustig gehen. Bizarre und auffällige Formen, wie vereinzelt aus dem Tafelland hervorragende Berge oder isolierte Formationen, sind in besonderem Maße imstande die Phantasie der Bewohner der Region anzuregen. Es ist aber

ein Beweis für die Macht des verankerten ideationellen Modells über die Suggestionskraft der Form, daß ein- und dieselbe Erscheinung bei verschiedenen Ethnien unterschiedlichste Assoziationen heraufbeschwört. Die Navaho übersehen die Ähnlichkeit der Felsformationen mit Menschenköpfen und Tierformen, sehen sich aber auf Grund der Elevation und imposanten Höhe veranlaßt, Berge als Emanationspunkte der Kraft, als Mittler zwischen dem Menschen und dem Übernatürlichen zu sehen, wogegen die Stämme der Nordwestküste in ihrer Anthropozentrik und mit ihrer Zuversicht in Metamorphosen Personen oder Anzeichen eines versteinerten Geschlechts riesenhafter Vorfahren in den Gebirgen ihres Territoriums zu erkennen glauben:

"Back when the mountains were People, Sun was a man. He had five mountains for his wife,"...¹

2.2. Das Konkrete, seine Idee, der Wandel

Die Genesis der Welt, die Schaffung des Menschen, und die Geschichte der einzelnen Stämme sind, wie der Mythos zu berichten weiß, in der Natur und insbesondere in ihren auffälligen Details verschlüsselt. Die Klickitat erinnern sich beim Anblick des Mount Hood eines alten Häuptlings in grauer Vorzeit, der sich in vorbildhafter Weise für seinen Stamm opferte, und Mount Shasta wird von den Modoc als erstes Ergebnis des Schöpfungsaktes ausgegeben:

... Through this hole he [Chief of the Sky Spirit] pushed snow and ice until he made a great mound that reached from the earth almost to the sky, ... Then the Sky Spirit stepped from a cloud to the peak and walked down the mountain. When he was about halfway down to the valley below, he thought, "On this mountain there should be trees."²

¹Clark, Indian Legends of the Pacific-North-West, p.16.

²Ibid., p.9.

Die durch den Kulturkontakt in besonderem Maße deutlich gewordenen Änderungen in der Einstellung zu kulturellen 'Wahrheiten', nach der psychische Realitäten, wie etwa die mystische Union zwischen Mensch und Berg oder der gemeinsame genetische Ursprung von Menschheit und Natur, auf dem Umweg über die bewußt symbolische Interpretation schließlich jeden Referenzwert verlieren, ist ein sich in Kulturen ständig wiederholender Langzeitprozeß, der für Entwicklung und Wandel unerläßlich ist. Auf Grund der gegenseitigen Abhängigkeit der Welt der Vorstellungen und der Welt der Realitäten, des Glaubens und der Konfiguration einer Kultur, sind Glaube und Verlust des Glaubens Vehikel und Garanten der Fortentwicklung. Daß die Erkenntnis des Symbolcharakters oder später der Fiktivität einer Relation oder einer Sache, die bislang für wahr gehalten worden waren, nicht zum Zusammenbruch eines ganzen Komplexes oder Systems führen, ist damit zu begründen, daß jedes Element gleichsam in seine eigene Funktionalität eingebettet ist; auf eine solche Persistenz des einst Geglaubten verweist sogar gelegentlich der Mythos, wenn er in teils verschlüsselter, teils offenkundiger Weise Konflikte beschreibt, in denen ein Glaubenssatz und das mit ihm verbundene Ritual zwar den Sieg davonträgt, den unterlegenen Teil jedoch nicht auszulöschen oder gänzlich zu entwerten vermag.¹ Auf das von Generationen Geglaubte wird bei veränderten Bedingungen jedoch selten ohne den vorherigen Versuch einer Neuinterpretation verzichtet: die ungestrafte und erfolgreiche Besteigung eines tabuisierten Berges durch Weiße (p.e. Mount Adam) mußte einen Denkprozeß auslösen, der aber dann weniger die Zuversicht

¹ P.e. die Entwertung einer Species von Totemtieren zugunsten einer anderen oder auch die mutmaßliche Ablösung des Sonnenkults durch eine animistische Religion, wie sie im Sieg des Kulturhelden Rabbit über die Sonne als Macht angedeutet ist (Shoshone/Clark, Indian Legends from the Northern Rockies, p.180.

in die Heiligkeit des Berges erschüttert¹, als den Glauben an die magische Ausstattung von Personen und an die Neutralisierung des Heiligen durch das Dämonische bestärkte. Wie schon früher der erfolgreiche Frevler, so galt auch jetzt der in allem erfolgreichere Weiße als mit besonderen Zauberkraften begabt. Notwendigerweise ist jede Neuinterpretation von Verschleißerscheinungen begleitet, die die letzte Auflösung und Aufgabe vorbereiten. Vor diesem Punkt ist für gewöhnlich eine relativ langlebige Phase angesiedelt, deren Grundhaltung die einer 'willing suspension of disbelief'¹ ist. Der Appell, den noch heute Geschichten von Bergen und Seen, deren Genesis, deren stets drohende oder benevolente Präsenz, für die Modoc haben, kann mit diesem Begriff belegt werden, wobei sich die Wirkung des Glaubenswollens nicht nur auf die Dauer und den Akt des Erzählens, sonder auch auf das folgende Handeln erstrecken kann.

Noch weniger leicht zu erschüttern ist eine Haltung, die auf ein kulturspezifisches Bild zurückzuführen ist, dessen theoretische Prämissen sich an den Attributen des ihm zugrundeliegenden konkreten Referenzgegenstands messen lassen: die das Land der Yurok umgebende Bergwelt hat Grenzcharakter, sie ist einengend, sie ist gefährlich und sie schützt vor dem Fremden. Was sich innerhalb dieser Demarkation abspielt, ist durch die Tatsache und die Idee eines begrenzten Energiepotentials gekennzeichnet. Das Erreichte ist sehr deutlich als das Ergebnis eigener Anstrengung erkennbar; und so nimmt es auch nicht wunder, daß dem Außen kaum eine positive Bedeutung zugeschrieben wird, und die Weltschau nur ausschnittsartig das Sichtbare, sich unmittelbar anbietende, erfaßt.

¹Ein aus der Literaturwissenschaft entlehnter Begriff.

Wie verlockend es auch immer sein mag, die Theorien, Ansichten und das sie begleitende Verhalten der Yurok aus der Gestalt der Umgebung zu erklären, so sollte man sich auch hier vor einer monokausalen Erklärung eines kulturellen Phänomens hüten. Daß eine Konfiguration offensichtlich, i.e., ebenfalls bestätigt durch Verbalisierungen der Mitglieder einer Kultur, auf eine exogene Quelle zurückzuführen ist, schließt nicht aus, daß latente, endogene Variaten von komplementärer oder gleichwertiger Bedeutung in der Entwicklung und Aufrechterhaltung der entsprechenden Ideen sind. Die Präferenz des Statischen in der Ethnie der Yurok oder Hupka könnte ohne Zweifel ein Epiphänomen einer monotonen Lebensweise sein, für die die natürliche Umgebung lediglich eine Apologie liefert. Die zentrale Metapher der Grenzfunktion der Berge könnte lediglich den Vorwand für eine in der Mentalität verankerte Abneigung gegen alles Fremde liefern.

Der Versuch, Prioritäten zu ermitteln, scheitert an erster Stelle an der Ungeschichtlichkeit von Primitivkulturen; ersatzweise bietet sich eine Gegenüberstellung von Vergleichseinheiten und der sie mutmaßlich gestaltenden Faktoren an. Unabhängig von der Form der umgebenden Natur ergibt sich für alle in relativer sozialer Isolation¹ lebenden Ethnien eine gemeinsame Konkomitante in einer limitierten Weltanschauung; innerhalb dieser Gruppe 'isolierter Ethnien' sind jene Stämme, deren Territorium durch natürliche Grenzen limitiert ist, als 'Kulturen der Langeweile, der Abwehr und der Monotonie' zu bezeichnen, während der freie aber sonst menschenleere Raum zwei so

¹(Eine nur territoriale Isolation ändert das Bild entscheidend), Niyazi Berkes weist im Rahmen eines unveröffentlichten Symposiums auf die Bedeutung der sozialen Isolation: "I think that it [a lethargic condition] is due ... to the degree of social isolation." +

+ F.G.Friedmann ed., The Peasant, No.6 (February 1956) p.6.

konträre Konstellationen wie 'Kulturen der Lethargie' und Kulturen, in denen das Abenteuer geradezu gesucht wird, tragen kann. Der scheinbaren Determination durch natürliche Grenzen kann mit der Behauptung widersprochen werden, daß die sichere Abgeschlossenheit nicht notwendigerweise die Haltung bestimmen muß, sondern daß sie Anziehungskraft für jene Stämme hatte, die infolge einer traditionellen Haltung Aufregung und Gefahr vermeiden wollten. Für die Priorität der mentalen Ausstattung spricht, daß die Yurok trotz eines langfristigen und im Grunde 'kongenialen' Angebots von außen¹ Kontakte mit der Außenwelt noch heute weitgehend vermeiden, und dies mit dem Frieden im Innern und dem Unfrieden der Außenwelt begründen. Die im Mythos und in den Legenden immer wieder auftauchende Thematik der Flucht vor dem Experiment, dem Neuen und dem Gefährlichen leistete auch noch im Kulturkontakt ihre Dienste.

Demgegenüber stellte die Exponiertheit, Offenheit und Aufgeschlossenheit der Mehrzahl der indianischen Ethnien (auch jener territorial isolierten 'cultures of adventure') ein vorbereitendes Element für eine mangelnde Immunität im Kulturkontakt dar. Ihre Verletzlichkeit lag in der Bereitschaft zu lernen, und - in der Tatsache ihrer Suche nach einer einheitlichen und auf ihre Konsistenz anwendbaren Idee. Dies bedeutet nun nicht, daß im Wissen so avancierte Kulturen wie die der Pawnee, Sioux oder Nahuatl für die Lehren der weißen Eroberer besonders anfällig waren, sondern vielmehr, daß sie auf Grund ihrer Tradition Wissen zu ordnen und der Hilflosigkeit dem Neuen gegenüber, das in keine ihrer Kategorien paßte,

¹Kenner des Stammes sprechen von der 'protestantischen Ethik und dem traditionellen Kapitalismus' des Stammes.

besonders betroffen waren. Zudem mußte für sie, die erst in jüngster Zeit dem linearen Denken den Vorzug vor dem zyklischen Denken gegeben hatten, die im Kosmos die Zeit und schließlich ihre eigene Geschichtlichkeit entdeckt hatten, die Erfahrung der Niederlage und Unterlegenheit wie der Anfang des kulturellen Sterbens erscheinen. Die erwähnte Tendenz zum Linearen ist an der oralen Tradition deutlich erkennbar. Im Gegensatz zur geschichtslos-chaotischen Simultanität des Hopi- oder Navaho-Erzählstils, ist die Erzähltechnik der Omaha, Sioux, Pawnee oder Azteken eher gekennzeichnet von logischen Abfolgen, Berichten über Wanderungen, die geographisch nachvollziehbar sind, von räumlich fixierten "Daten" ihrer phantasievoll-phantastischen Geschichte, von Siegen und dem Wachs-tum durch Siege und von endgültigen Niederlagen ihrer Feinde, von gegebenen Zielpunkten, die im Extremfall eine fatale Peripetie beinhalten¹. Ganz offensichtlich verliert in diesem Kontext die Idee der Regeneration immer mehr an Bedeutung, eine Idee, dank welcher die Navaho und ihnen vergleichbare Stämme nicht nur die Kraft aufbrachten Verluste hinzunehmen, sondern sie zudem als Möglichkeit eines neuen Anfangs zu interpretieren. Der kulturelle Pessimismus der einen ("culture can die even though men survive"²) und der Optimismus der anderen, die nichts verloren geben, solange nur Menschen der Ethnie überleben, steht in engem Zusammenhang mit der Konfiguration des 'second environment', das heißt mit der Dichte der sozialen Kohäsion und ihrer Mechanismen und Produkte.

¹ Nach Ansicht der Azteken war mit jedem 52. Jahr die Gefahr eines Weltunterganges bedrohlich nahe gerückt.

² Konrad Lorenz in Rollo May, Power and Innocence (New York 1972) p.77.

I.2.3. Identifikationen und Grenzziehungen

Diese kulturgeschaffene zweite Umgebung ist imstande den Menschen abzuschirmen, ihr Zusammenbruch aber überläßt ihn seiner Hilflosigkeit und Einsamkeit: sie ist eine Barriere über die hinweg Identifikationen erschwert werden, und sie ist ein Filter der Realität. Selbst in wenig organisierten und animistisch orientierten Ethnien ist der Mensch um des Überlebens willen gezwungen, einen Trennungsstrich zwischen Wir und Nicht-Wir zu ziehen. Die Notwendigkeit, mit und neben diesem vitalen Anderen zu leben, verlangt jedoch graduell anwachsend, nach einem Maßstab der Beurteilung und nach Normen des Verhaltens. Man zieht dies zu Rate, was man am besten zu kennen glaubt: sich selbst. Die umgebende Welt wird hominiert; Mensch und Tier ähneln sich in psychischen Attributen, und ihr gemeinsamer Ursprung verpflichtet beide zu einer Reziprozität des Verhaltens. Sobald sich jedoch die Ausgewogenheit des gegenseitigen Gebens und Nehmens auf Grund der Erkenntnis menschlicher Überlegenheit verschiebt, rücken Unterschiede anstelle der Ähnlichkeiten in den Mittelpunkt des Interesses: die qualifizierenden Attribute eines Tieres sind nun ganz seine eigenen, auch wenn sie noch in der Sprache mit Begriffen wie 'gelassen', 'heiter', 'böswillig', oder 'wohlütig' umschrieben werden. Den Übergang von der konzeptuellen Identität zur Differenzierung vollzieht der Mythos mit der Beschreibung des Warum und Wie der Namengebung und der Zuteilung von neuen Funktionen nach:

... When Coyote felt sure that the new people /Human beings/ were coming soon, he called a gathering of the animal people. "We will pick out names for us", said Coyote, who was the first chief. "And we will decide how we will make our living, what we will do, and where we will live when the new people come." /Nez Percé¹

¹Clark, Indian Legends from the Northern Rockies, p.42.

Die Distanzierung und nachfolgende Klassifizierung wird stets als ein letztlich dem Menschen und seiner Sicherheit zugutekommendes Geschenk eines Gottes oder Kulturhelden geschildert. Daß diese Sicherheit nicht nur das Überleben betrifft, geht aus einer Reihe von Beispielen hervor, in denen das typische Verhalten bestimmter Tiere als Normenkatalog für zwischenmenschliches Verhalten ausgewiesen wird. Im Arapaho-Mythos stellen sich Turtle, Kit-Fox, Rabbit, White Buffalo, Eagle, Garter Snake, dem ersten Menschen (i.e. dem erste Arapaho) mit der Aufzählung ihrer wesentlichen Tugenden und dessen, was diese Tugenden zu bewirken imstande sind, vor:

[Turtle]: Please take and accept me. I am a harmless creature, slow to anger, and very charitable, ... I want my name to mean these things: to cleanse the sick, to comfort the sorrowing, and to paint. ...¹

Der Modus der Ko-existenz steht in engem Zusammenhang mit der Konfiguration der Weltschau, und beide zusammen bestimmen den Grad der Kohäsion einer Ethnie (tatsächlich und/oder als Indikatoren), der umso niedriger ist, je mehr eine Identität mit dem Nicht-Menschlichen fürwahrgehalten wird, und der umso höher ist, je ausgeprägter die aus der Auseinandersetzung mit dem Anderen erreichte Authentizität ist.

Robert Redfield sagt:

World view ... is the way a people characteristically looks outward upon the universe. ... every world view includes the idea of a self. ...²

Bevor es zu einer deutlich wahrnehmbaren Zäsur zwischen dem Selbst und der Welt im allgemeinen kommt, erfährt eben diese Welt zunächst eine Reihe von Subdivisionen,

¹Clark, Indian Legends from the Northern Rockies, p.227.

²Robert Redfield, The Primitive World and its Transformations (Ithaca/New York, 1963) p.20.

die sich auf dichotome Paare wie nah und fern, dienlich - wertlos, freundlich - feindlich, leicht zugänglich - schwer erreichbar, stützen. Bei einer dominierenden Unterteilung des Anderen als verderbenbringend contra wohltätig kann es geschehen, daß Jagdwild und Mais (in ihrer Eigenschaft als Viktualien) undifferenziert einer Gruppe zugerechnet werden, während Raubtiere und giftige Pilze einer anderen angehören. Wie nachhaltig der Eindruck einer einmal etablierten Ansicht sein kann, zeigt sich an dem bereits erwähnten Beispiel, daß die Cherokee entgegen jede empirische Erfahrung der Fauna alle den Menschen befallenden Übel anzurechnen pflegten, der Flora eine durchwegs erlösende Funktion zuschrieben. Weder der Nutzwert oder die Harmlosigkeit vieler Tiere noch die Gefährlichkeit mancher Pflanzen stellte für den Cherokee einen Widerspruch zu der im Mythos vorgetragenen Theorie dar, denn die widersprüchliche, tatsächlich gezeigte Wirkung wurde nicht der 'animalness' respektive der 'plantness' zugeschrieben, sondern dem Erfolg oder Mißerfolg einer selbst oder von außen getätigten magischen Manipulation.

Daß derartige Einordnungen auf Grund fixierter Ersteindrücke oder auffallender und bevorzugter Attribute nur eine gewisse Lebensdauer haben, ist auf die Summierung des Wissens und des konkomitanten Bedürfnisses, dieses Wissens zu organisieren, zurückzuführen: Theorien und theoretische Konstrukte werden an den Realfaktoren gemessen, wobei dann die zum Abbau einer inveterierten Haltung gegenüber dem Glaubensgegenstand benötigte Zeitspanne durch verstärkten Symbolgebrauch überbrückt wird: das Tier, dem man sich einst in mystischer Union verbunden glaubte, wird, nun nicht mehr Träger des Heiligen, zum Medium und Opfer, mit dessen

Hilfe die durch die Aufkündigung der Union entstandene Kluft zum Übernatürlichen überbrückt wird. Die Geschichte der Grenzziehungen zwischen Ich und Nicht-Ich, i.e. die Sequenz aus realer Identifikation mit allem, was lebt, aus der partiellen Identifikation mit dem physischer oder psychisch Nahen, hin zur symbolischen und nominalen Identifikation und schließlich zur Authentizität, (die als Opfer und Medium der Kontaktaufnahme die Selbstentäußerung verlangt), ist eine Geschichte der Transformationsverluste. Je näher sich die Menschen zusammenfinden, desto beschränkter erscheint das Angebot an Kongenialem außerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Sozialisierung als Folge eines Bedürfnisses nach Interaktion verlangt ihren Tribut in Form von Nivellierung. Ein Clan, der sich mit nur einem Repräsentanten des Nicht-Wir, mit seinem Totemtier identifiziert, erfüllt mit diesem Akt eine soziale Funktion: er ist sichtbar und berechenbar; noch weitergehend ist der Zusammenhalt einer Ethnie dann gesichert, wenn es gelungen ist die Befürchtungen, Ängste und Erwartungen aller auf einen Punkt oder einen Komplex des Außen hin zu zentrieren. Einmal etabliert, ist dieses Referenzsystem unbeweglicher als das individualistisch orientierter Gesellschaften, in denen das 'Versagen' eines animalischen oder animistischen Schutzgeistes den Weg zu neuer Suche offenläßt. Dazu kommt, daß eine kollektive Identifizierung mit einem Aspekt des Nicht-Wir die Gefahr der Säkularisierung, der Reduktion des Symbols der Verbundenheit zu einem Nur-Symbol der ethnischen Einheit, in sich birgt. In seiner Fixierung vermag es auf die Dauer nicht den Bedürfnissen aller entgegenzukommen und verliert an Bedeutung und Funktion, sobald es seine primäre Aufgabe als integrierendes Element erfüllt hat. Es hört auf eine das Ich erklärende und bestimmende Opposition zu sein, und auf

Grund dieses Referenzverlustes wird die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens immer drängender.

Dies bedeutet nun nicht, daß sich nicht auch Chippewa oder Shoshone - in, mit und nach dem Vorbild der Natur und der ihrem Typ stets treuen Repräsentanten der Natur lebende Stämme - Gedanken über das Leben und den Tod gemacht hätten; es bedeutet lediglich, daß sie - nicht-autonom - eine geringere Sensitivität hinsichtlich der exklusiv menschlichen Existenz und der existentiellen Nöte entwickelten. Während es den Chippewa gelingt sich im Spiel 'Leben' abwechselnd als Zuschauer und Darsteller, als Gewinner oder Verlierer, zu sehen, verrät die Winnebago-Metapher des Lebens als eines endlosen engen und gewundenen Pfades, die Auffassung einer Kultur, die sich so weit von der Natur entfernt hat, daß sie sich in Ich-Bezogenheit bedrängt und bedroht fühlt, die aber einer zyklischen Konzeption noch so nahe ist, daß sie den Tod aus dem Bild des Lebens ausspart. In welchem Maße das Gefühl der Einheit mit allem Leben auf der Erde geeignet ist den Glauben an Regeneration und Endlosigkeit des Lebens zu erhärten, zeigt sich aus einer Schlußfolgerung, die die Wishosk aus der Similität vitalistischer Äußerungen zu ziehen verstehen:

... When something is alive, like a plant, it will not die. It will come up again from the roots and grow again and again. So it will be with men, animals, and everything alive. ...¹

¹ A. Grove Day, The Sky Clears, p.272.

VII.3.1. Bewältigung des Unvermeidbaren

Es ist sicher nicht allein die Schuld einer Tradition unpersönlicher poetischer und erzählender Ausdrucksweisen, daß das Thema des Tods, des Todes-ahnens, der Todessehnsucht oder der Angst vor dem Tod, nicht einmal in ausgesprochen individualistisch orientierten Ethnien in besonderer Weise zum Ausdruck kommt. Die Präferenz dieser Thematik ist vielmehr ein Kennzeichen von Kulturen, die das Leben 'per se' verherrlichen. Der Grund für eine entsprechende Vernachlässigung ist wohl darin zu suchen, daß der Tod nach Ansicht der Wishosk, Chippewa und anderer nicht die Prägnanz eines Gegensatzes zum Leben aufzuweisen hat: er ist 'a failure to grow'. Einem Menschen, der nicht vor der Zeit (etwa durch Hexerei oder Tötung) stirbt, geschieht im eigentlichen Sinne nichts, das heißt, sein Tod wird nicht durch exogene Kräfte bewirkt. Angst und das Bedürfnis Angst zu ventilieren entwickeln sich nur an der Idee eines auslösenden, schuldigen, feindlichen Gegenübers. Diese idealtypische Haltung ist natürlich an keiner Stelle voll realisiert; doch sie und ihr mit der Opposition Leben-Tod verbundenes Gegenteil (i.e. die psychotische Angst) vermag in Annäherung die relative Nicht-Betroffenheit oder Betroffenheit unterschiedlicher Kulturen zu erklären. In Ergänzung zur Idee des 'Konter-Wachstums' werden dem Tod in Ethnien des erstgenannten Typus durch seine Assoziation mit dem Traum, der Ohnmacht, der Katalepsie, und der Nachahmung im sozialen Tod und rituellen Tod seine Schrecken genommen. Diese Art der Dedramatisierung ist vorzugsweise ein Mechanismus nicht vollintegrierter Stämme, was sich insbesondere an den elaboraten Initiationsriten nachweisen läßt, die den Statuswechsel vom Kind zum Erwachsenen als sozialen Tod und Auferstehung zelebrieren. Dazu als Beispiel

eine Passage eines irokesischen Initiationsrituals, das zu den ältesten (i.e. aus einer Zeit des nicht-integrierten Zustands stammenden) Relikten des Zeremonienwesens dieses Stammes zählt. Im ganzen Text finden sich Anspielungen auf den Tod und deutliche Hinweise durch die Verwendung seiner poetischen Synonyme 'Nacht', 'Dunkelheit', 'Schlaf' und eines Netzwerks von Korrelaten.

The night is not friendly
 She closes her eyelids
 The moon has forgot us
 We wait in the darkness.¹

Die Potenz einer Kultur zur Fortentwicklung scheint letztlich in Inkongruenzen oder in zu dauerhafter Trennung verurteilten 'higher and lower level'-Parallelismen der "Struktur der Idealvorstellungen" und der "Struktur der Aktionen"² zu liegen.

Das Versagen der Navaho-Harmonielehre am Punkt Sterben und Tod erwies sich im Sinne des oben Gesagten als kulturenerhaltend, weil der Navaho realiter einer verbalisierten Philosophie, die den Tod als Teil eines Kontinuums hin zu einem neuen Leben von universeller Dimension betrachtet, keinen Trost abgewinnen konnte. Wo andere zyklisch orientierte Kulturen den Kampf gegen die Weißen in einer Alles-oder-Nichts-Haltung aufnahmen, konnten die Navaho den kulturellen Tod verhindern, weil sie vor dem eigenen Tod, i.e. dem Tod des Einzelnen zurückschreckten. Eine Haltung, wie sie von einer Crow-Gruppe in ihrer finalen Niederlage geschildert wird, war ihnen fremd:

¹ A. Grove Day, The Sky Clears, p.140.

² Raymond Firth, Social Change in Tikopia (London, 1959) p.341.

Soon the raft was between the walls of the narrow canyon, its colors brilliant in the noon-day sun. There was no escape now from the death the men had decided upon. Like a race horse, the raft galloped through the white foam. As it tipped for the final descent, the Indians shouted a cry of triumph.¹

Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß die nicht lückenlose Internalisierung der Idee des Einsseins mit der Natur bei den Navaho darauf zurückzuführen ist, daß es sich dabei um eine relativ junge Errungenschaft handelte, und daß schließlich ihre Lebensweise als Pastoralisten nur bedingt dazu angetan war eine Vorstellung der Kontinuität zu stützen, wie sie für Pflanzeethnien oder zumindest für dauerhaft territoriale Ethnien adäquat war.

Daß sie sich die Idee überhaupt zu eigen machten, scheint mit einem Charakteristikum des Typus 'borrowing culture' zusammenzuhängen: in ihrer Präferenz für Summierung erlegen sie den Denkmodellen extrasomatisch auf, was dann graduell verarbeitet und einbezogen wird, in anderen Worten: sie füllen mit dem, was sie an Fremdeinflüssen akzeptieren, keine Vakua und befriedigen keine sich unmittelbar stellenden Bedürfnisse außer eben des Interesses am Neuen. Diese Grundhaltung kennzeichnet noch heute die Reservatsnavaho, die das nicht Eigene benützen ohne berührt zu sein und sich in einer Strategie des 'non-involvement' vom 'mainstream' des amerikanischen Lebens fernhalten, um für sich 'the best of two worlds' sichern zu können.

Der Grad der Fähigkeit einer Kultur, sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen, in Antwort auf und mit Außeneinflüsse(n) leben zu müssen, scheint, wie ange-

¹Clark, Indian Legends from the Northern Rockies, p. 324.

deutet, in engem Zusammenhang mit den Ansichten vom Tod und mit der Art, in der der Todesgedanke überwunden (transzendiert) wird, zu stehen. Wenn wir, wie Lévi-Strauss es vorschlägt, von einer 'Homologie' oder besser einer gemeinsamen Quelle¹ der Strukturen ausgehen, ist es erlaubt, eine Gleichung der den eigenen Tod und den kulturellen Tod umgebenden Empfindungen, Befürchtungen und Erwartungen zu erstellen. Was dem Angehörigen einer Ethnie unter dem Eindruck der Einwirkungen von außen geschieht, ist mit dem Effekt einer Therapie zu vergleichen, in deren Verlauf "eine Situation ins Gedächtnis zurückgerufen wird"², die "in Form eines erlebten Mythos erfahren wird".³ Die so zurückgerufene Situation kann aber bereits selbst eine mythische, also überkommene Situation sein. Auf Grund der Homologie der Strukturen oder besser der Koinzidenz der Strukturen an einem Ort ("Die Gesamtheit dieser Strukturen würde das sogenannte Unbewußte bilden"⁴) trägt das Fehlen (die geringe Betonung) des Strukturelements Tod und des Tods als eines von außen verursachten Geschehnisses die Verantwortung dafür, daß eine partielle kulturelle Enteignung oder eine von außen veranlaßte Selbstenteignung keine Assoziation mit dem Tod, das heißt auch nicht mit einem irreduziblen Verlust, hervorruft. Ethnien dieser Art übernehmen, was ihnen nützlich erscheint, und ihre Mitglieder dürfen sich adaptieren ohne dabei als abtrünnig zu erscheinen.

¹"... Ereignisse, die in einem geeigneten psychologischen, historischen und sozialen Zusammenhang auftreten, /können/ eine Kristallisierung herbeiführen ..., die in der Form einer vorher bestehenden Struktur erfolgt".⁺

⁺Lévi-Strauss, Strukturelle Anthropologie, p. 223.

²Ibid., p. 222.

³Loc.cit.

⁴Ibid., p. 223.

Wo auch im Mythos der Tod die Qualität des Finalen hat, wird jedes Eindringen des Fremden als destruktiv empfunden; die alte Situation ist unwiederbringlich verloren, und ihr Verlust verlangt nach einer neuen Identifizierung.

Eine Zwischenstellung ist durch eine Haltung der Unentschlossenheit eingenommen, nach der, wie im Fall der Navaho, es im Mythos dem 'Getöteten' erlaubt ist gleichsam als Verbannter und an die Grenzen verwiesen weiterzuleben. Eine typische mythische Situation [Navaho] ist der Sieg Nayenezrani's, 'Slayer of Enemy Gods and of Monsters'. Die Gleichzeitigkeit der Angst vor dem Anderen und das Nichtglaubenwollen an den Tod, selbst wenn er das Gefährliche und das Nicht-Wir betrifft, führt zur mythischen Persistenz der erschlagenen Ungeheuer, die nun allerdings über die Grenzen des realen und konzeptuellen Navaho-Territoriums hinausgedrängt worden sind. Diese Thematik wiederholt sich in einer Haltung, die das Leben zelebriert und den stets unterschwellig vorhandenen Todesgedanken zu verdrängen versucht, indem sie alles, das eine Assoziation mit ihm hervorrufen könnte in Randbereichen ansiedelt (p.e. auch den Anblick Sterbender); sie wiederholt sich in dem Versuch das gefürchtete Nichteigene zu bewältigen, indem man es um der Faßbarkeit willen in eine periphere Position heranzieht, um es nach mythischen Muster zu 'töten' und es sich so zu eigen zu machen. Die wesentlichste Gemeinsamkeit dieser Haltung besteht in der Annahme der Herausforderung und eines 'gewollt',¹ nie vollendeten Akts des 'overcoming'.

¹I.e. in Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit, bewußt, aber nicht intellektuell bewußt.

Die Fähigkeit einer Kultur sich trotz bewußtgewordener Transformationserscheinungen weiterhin als authentisch zu empfinden ist also abhängig von der Konstellation dessen, was Lévi-Strauss den "Anfangsmythos"¹ nennt, und dem er "katalysierende Wirkung"² zuschreibt.

Während das 'Dilemma' der Navaho im Kulturkontakt zum Vehikel ihres Selbstverständnisses wurde, scheiterten die Azteken daran. In beiden Ethnien war im Verhältnis zu ihrer authentischen Ausstattung zuviel an Fremdelementen angelegt. Während es jedoch den Navaho in der geschilderten Weise gelang kontinuierlich zu sich zu finden und 'hोजi' (Schönheit, Harmonie) zum Schlüsselsymbol >per se< zu machen, wurden die Azteken durch die Illusion einer Autonomie, die ihnen die Festigung ihrer Herrschaft vorgaukeln konnte, daran gehindert, die Vergeblichkeit der Bemühungen und die Hybris ihrer Art des 'overcoming' zu erkennen. Sie übernahmen von den von ihnen unterworfenen 'advanced cultures' die Vorliebe für das Schöne ohne dessen ethico-soziale Implikationen. Schönheit galt auch bei ihnen als Zentralwert; aber sie war betont Attribut des Lebens, demgegenüber das Nicht-Wir und der Tod grausam und häßlich waren. Das Schöne und das Häßliche berührten sich an keiner Stelle, so daß die extreme und nicht durch Dispersion³ gemilderte Dichotomie faktisch nach einer 'Brückentheorie' verlangte, die dann schließlich auch in der Idee des Lebens als Traum gefunden war:

¹Levi-Strauss, Strukturelle Anthropologie, p.223.

²Loc.cit.

³Gemeint ist eine allen Kulturbereichen zugutekommende moralische Schlußfolgerung aus der Kognition des Schönen und seiner Gesetze.

We only came to sleep
 We only came to dream
 it is not true
 no it is not true
 that we came to live on the earth.

We are changed into the grass of springtime
 our hearts will grow green again
 and they will open their petals
 but our body is like a rose tree
 it puts forth flowers and then withers.¹

Die Nahuatl waren zu weit von den Quellen ihrer Subsistenz entfernt, - es handelte sich um eine Stadtkultur, deren ökonomischer Fortbestand durch die Arbeit indigener Bauern gesichert war - , als daß ihnen die Kraft des 'corps en décomposition' mehr bedeutet hätte als einen Verfall; der der anonymen Natur zugute kam. Die Idee des Fortbestehens durch organisches Wachstum konnte zudem keine zentrale Stellung einnehmen, da die Gestalt der eigenen Kultur nicht auf allmähliche Entfaltung sondern auf abrupte Aquisitionen zurückzuführen war. Das Überwiegen erworbenen Kulturguts gegenüber dem Eigenen und Eigenständigen verlangte nach einer Selbstdefinition, die sich auf Siege und sichtbare Zeichen der Überlegenheit berufen konnte. Bei aller Glorifizierung der Bewegung, die in Nahuatl-Gedichten als vorherrschendes Kennzeichen des menschlichen und kulturellen Lebens herausgestellt wird, verweisen vereinzelte, in vorwärtsdrängende Sätze eingestreute Bilder des Permanenten auf ein Sehnen, das die Bewegung dem Bleibenden zuordnen will: Doch letztlich ist es gerade die Beschwörung des (scheinbar) Unvergänglichen, die Bewegung und Ruhe gleichermaßen trostlos erscheinen läßt. Lieder, Paläste und Juwelen werden als unvergänglich ausgewiesen, aber nur so lange; bis sie durch eine statisch besetzte Wortserie entwertet werden und nur noch Tod meinen:

¹Brandon, The Magic World, p.4.

...
 I weep as I see that I must leave the earth
 and leave my flowers my songs
 that the day will come
 when these flowers of my heart
 even these also
 will become vain and useless.¹

In einem Aufbegehren, das umso heftiger ist, je sicherer die Erwartung des Scheiterns ist, fühlt sich der aztekische Dichter durch die absolute Unumgänglichkeit des persönlichen Tods, des Tods der 'faits culturels' und des mit Sicherheit bevorstehenden Weltuntergangs zu einer Verherrlichung des zu Verlierenden herausgefordert. Da es von Anfang an der Wille der Götter war, daß alles ein Ende habe,

"This that we have created and shaped will have its end, they [the gods] replied, ..." (Popul Vuh)²
 ist eine Relativierung des Problems 'Tod' von vorneherein ausgeschlossen, wogegen in Kulturen, in denen die Tatsache des Tods als Folge menschlicher Schuld konzipiert ist, der Hoffnung auf Überwindung zu welchem unergründbaren Zeitpunkt auch immer - Raum gelassen ist.

3.2. Ordnungen und ihre Voraussetzungen

Machthunger und die Akzentuierung einer von Menschen ersonnenen und geschaffenen Ordnung sind als eine Konsequenz aus der Erkenntnis des Absoluten schlechthin zu betrachten. Über die totalitäre Machtausübung teilte sich die Angst vor dem Absoluten, die 'Eigentum' des aztekischen Philosophen war, der nicht unmittelbar durch die Idee betroffenen weiteren Bevölkerung gleichsam mit. Das Unbehagen der aztekischen

¹ Brandon, The Magic World, pp.7-8.

² A.Grove Day, The Sky Clears, p.166.

Kultur fand also auf zwei Ebenen statt, wobei das philosophische Denkmodell nicht nur auf dem eben genannten Umweg seinen Eindruck hinterließ, sondern auch in der Weise, daß die Modalpersönlichkeit die Ahnung einer Grenze auf die Alltagssituation übertrug und in Würdigung oder Abwehr der vage erkannten Angst der intellektuellen Schicht ihre Freiheit zum Opfer brachte.

Der straffen Organisation, dem strukturierten Muster von Domination und Subordination, stand eine nachdrückliche Forderung nach Genauigkeit und Akribie zur Seite, welche letzteren wir ebenfalls bei der von der Idee des 'Tods an den Grenzen' eingeeengten und bedrängten Navahokultur registrieren. Die von den Azteken in gesteigertem Maß empfundene Intensität der Bedrängnis im Gegensatz zu der anderer, ebenfalls 'limitierter' Kulturen (Pawnee, Natchez, Iroquois) ist auf einen zusätzlichen beengenden Faktor zurückzuführen, der nach Transzendenz verlangt hätte: auf die Zeit. Ein Blick auf den Zeremonialkalender verrät, daß die Azteken der von ihnen 'entdeckten' Dimension als Medium der Überwindung nur eine Pseudonegation (Tod) entgegenzusetzen hatten; ihr Kalender ist Zeugnis für eine bewußt gewordene, aber unreflektiert gebliebene Interrelation von Tod, Zeit und Präzision; das Jahr verläuft in rhythmischen Bewegungen vorbereitenden Tötens bis hin zum Höhepunkt der symbolischen Opferung des Schönen und des Lebens in Gestalt eines makellosen jungen Mannes; erst dieser Peripetie folgen die 'sozialen Tötungen',¹ ganz so, als hätte das positive Gesetz nur dann ein Recht wirkungsvoll zu werden, wenn und nachdem sich ein Naturgesetz symbolisch erfüllt hat.

¹Die Aburteilung der Kriminellen, der Außenseiter und Haretiker.

In the first month they slew many children

...
the owners of the captives to be slain in the
second month took their slaves to the temple

...
the feast of the fifth month was the most
important of all.

...
when they slew the most comely youth who had
lived for one year as the god.

...
and in another those condemned to death for
some crime were slain.¹

Das aztekische Ordnungsdenken und die tatsächliche soziopolitische Ordnung sind das Ergebnis einer Befreiung vom Zwang der natürlichen Umgebung. Die Erfahrung dieses ersten Akts der Befreiung schlägt sich in einer gewissen Zügellosigkeit bei der Schaffung des Künstlichen, das heißt bei der Schaffung der Konfiguration des menschlichen Zusammenlebens, nieder. Die Notwendigkeit herrschen zu müssen (über die Natur, über die unterworfenen, der Nation als Unterklasse einverleibten, Völker) um nicht beherrscht zu werden, trägt in sich den Keim der Einengung, die die Freiheit ebenso illusorisch macht wie die Angst vor dem im Leben angelegten Tod. Die empfundene Ambivalenz der Ordnung und des Regelmäßigen veranlaßt den Dichter Ordnungsfaktoren wie die Macht und durch sie zustandegewordene Strukturen (Paläste, Herrschaft und Unterordnung, aber auch die geordnete Abfolge natürlicher Phänomene), die er verherrlicht, simultan als Zeichen des drohenden Verfalls auszuweisen.

Dagegen beläßt eine Ordnung und ein Postulat der Ordnung, die sich auf den Vorbildcharakter des Kosmos, der Natur und ihrer Zyklen, ja selbst der menschlichen Natur oder eines ausgewählten Organismus berufen,

¹Brandon, The Magic World, pp.9-14.

trotz des scheinbaren Zwangs der Verpflichtungen, die sie in ihrer Eigenschaft als allein gültiges und vorgegebenes Modell auferlegen, einen relativ großzügigen Spielraum und Aktionsbreite für die Entfaltung und Beweglichkeit einer Kultur und/oder der Person. Die Begriffe Freiheit und Ordnung gehören dann meist nicht zum Wortschatz, sie werden in Metaphern angedeutet, und sie werden gelebt. Der Begriff 'Ordnung' ist in den meisten indianischen Ethnien nur in einer bedeutungsreduzierten oder in seiner adjektivischen Form anzutreffen; an seiner Stelle steht für gewöhnlich ein Imagens¹ und/oder ein auf den aktuellen kulturellen Zustand oder auf ein angestrebtes Ziel zutreffendes Ersatzwort:

They advised their children to plant a tree
with four roots
to the north
to the south
to the east and to the west
and collecting under its shade
to dwell together in unity
and harmony. /Iroquois/²

Dieses irokesische Gedicht spricht nicht nur von einer Koinzidenz des Wesens der Gesellschaft und des Baums auf Grund einer Gemeinsamkeit im organischen Wachstum; zusätzlich kommt auch jener Aspekt des von Menschen, also gewollt und künstlich Geschaffenen, zur Geltung, der ein wesentliches Attribut der irokesischen Völkergemeinschaft darstellt: i.e. der durch Konvention zustandegekommenen Regularität, wiedergegeben in der Stilisierung des Baumes mit seinen nicht-natürlichen Wurzelformationen.

Eine in der Natur erkannte oder konzeptualisierte Gesetzmäßigkeit kann zum auslösenden Element für eine

¹ Hier: Eine isolierte Bilder und Vorstellungen umfassende Metapher.

² Brandon, The Magic World, p.104.

soziale Konfiguration werden; gleichermaßen ist es ebenso denkbar, daß post factum nach einer Rationale und Apologie in der Natur für eine bereits bestehende soziale Ordnung gesucht wird. Sommer und Winter als prägnanteste Phasen des jahreszeitlichen Zyklus boten sich den Pueblos als ideale Division eines von den Zielvorstellungen her unauflöslichen, geschlossenen Ganzen an, das als System jedoch im Laufe der Zeit zu unübersichtlich und in seiner tatsächlichen Konfliktstruktur zu uneinheitlich geworden war; sie begründeten eine in der Praxis ermittelte Lösung (i.e. die duale Teilung des Dorfes in 'summer and winter people') mit einer ihrem Wesen nach theoretischen Supposition.

Eine ordnungsschaffende Kraft, die sich in Rückwirkung auf den internen Bereich fühlbar macht, ist die Strukturierung des ethnischen Verhaltens nach außen. Sahaptische Stämme, wie die Nez Percé, glaubten im Duell von Sommer und Winter, in deren Ringen um die Herrschaft ein vorbildliches Règlement zu entdecken, das eine ihr Leben bestimmende Abfolge von Krieg- und Friedenszeiten als unabdinglich und 'natürlich' erklären konnte, und nach dessen Muster sie sich aufgefördert fühlten, diese Abfolge sich nicht selbst zu überlassen, sondern turnusmäßig und rhythmisch in den Ablauf einzugreifen, Krieg zu erklären und Frieden zu schließen. Indem sie das freundliche und feindliche Geschehen in der ihnen zugänglichen Region beeinflussten und sich selbst zum Zentrum und Ausgangspunkt des Geschehens machten, schufen sie eine Ordnung, die, eigentlich extra-ethnisch, das Bild im Innern zu bestimmen begann: es gab verschiedene Autoritäten für Frieden- oder Kriegszeiten, Funktionen und Rollen waren entsprechend verteilt; das Zeremonialwesen spaltete sich auf, und Enkulturation und Sozialisierung

fanden gleichsam in zwei Lagern statt. In Einklang mit einer Idee, in der alles einem Zentrum zugeordnet ist, dem Zentrum zugutekommt oder von ihm ausgeht, fragen sich die Nez Percé, von welchen (nicht-natürlichen) Zentren die Winde herkommen, und welcher Art die ursächlichen, diesen Emanationspunkten inhärenten Kräfte sind; die Antworten, die sie sich geben sind umso relevanter als sie sie für Erwägungen zu Rate ziehen, die das Überleben, im Sinne ökonomischer Erwägungen, und das psychische Überleben, im Sinne kultureller Erwägungen, betreffen. Wenn im Mythos Richtungen, obwohl Teil einer dem Menschen unergründlichen Ordnung, vor ihrer Zuordnung zu einem dem Menschen erkennbaren Zentrum vage dem Chaotischen zugerechnet werden, so ist es doch mit Sicherheit ein meist geographisch fixierter Mittelpunkt, an dem sich Konflikte, Unentschlossenheiten und Verwirrungen lösen: in der Mitte eines Sees, eines Flusses oder eines Landstrichs, auf der Spitze eines Berges, findet in der Nez Percé-Saga letztlich immer der entscheidende Höhepunkt oder die Katastrophe statt.

Die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung unter Verzicht auf strukturierte Macht ist nur dort gewährleistet, wo Ordnung als Idee von verschiedenen Seiten und durch ansprechende Bilder gestützt ist; der Auffindung eines adäquaten Bildes geht ein Prozeß der Selektion voraus, die sich aus dem Zusammenwirken und Zusammenhang psychologischer, historischer und sozialer Faktoren gestaltet. Das heißt unter anderem, daß die Aussperrung eines aus ethischer Sicht wesentlichen und die Einbeziehung eines scheinbar peripheren und irrelevanten Elements nicht willkürlich ist, sondern daß sie durch ein Konfigurationskontinuum bestimmt ist.

Phänomene, die nach unserem Denken als für die Ordnung repräsentativ erscheinen, können gänzlich ausgeklammert und sogar der Kategorie Unordnung zugeschrieben sein: Nach den Ansichten der Ojibwa gilt die Sonne als ebenso launisch und unberechenbar, wie es ein Mensch nur eben sein kann: sie weicht von ihrer Bahn ab, vergißt zu erscheinen und hält sich nach eigenem Gutdünken länger als erwünscht und erträglich 'unter der Erde auf'. Dem steht nach ihrer Meinung die Zuverlässigkeit des Jagd- und Beutetiers gegenüber, das keine Aktionen und Reaktionen zeigt, die nicht im Rahmen der Erwartungen lägen. Aus dem Gesagten geht hervor, daß Einordnungen erst in zweiter Linie auf der Basis empirisch ermittelten Wissens erfolgen, das heißt, daß der Einordnung die Beobachtung vorausgeht, der Beobachtung aber Betroffenheit, Bedürfnis und Interesse vorangestellt sind.

So gesichert und gestützt von kulturspezifischen, aber dann grundlegenden und allseits empfundenen Bedürfnissen wird das Wissen zum Garanten der Ordnung, und unter dem Eindruck des Besitzes dieses Wissens kann weitgehend auf Vorschriften und Gesetze verzichtet werden. In Umgehung einer 'kalten' Darstellung des empirisch ermittelten Wissens und seiner Umsetzung in den Bereich menschlicher Belange, - die, in sich Reduktionen sind, weil sie nur weitergeben können, was machbar und in Worten sagbar ist -, wird in Primitivkulturen eine Enkodierung vorgezogen, nach der Wort, Geste, Bewegung, Aktion und Gegenstand die symbolischen Funktionen einer Kommunikation übernehmen. Das so tradierte Wissen kann, weil es, nur minimal fixiert, Neuinterpretationen offensteht, zwar nicht als zeitlos, so doch als ausgesprochen langlebig und schwer falsifizierbar angesehen werden. Speziell für den Fall einer Kollision mit einer 'überlegenen'

und avancierten Fremdkultur bedeutet dies, daß der Primitive, i.e. der Indianer, nicht gezwungen war, eine Ordnung zu verteidigen, an die er sich Anhänglichkeit bewahrt hatte, von der er aber erkennen mußte, daß sie auf falschen Prämissen aufgebaut war, sondern daß er sich eine Ordnung bewahrte, mit der er sich identifizieren konnte, weil selbst bei einem Zuwachs an Wissen und der Anerkennung der fremdkulturellen Techniken einer Redefinition des Eigenen nichts im Wege stand.

Die Behauptung von der konservierenden Kraft des verschlüsselten Wissens muß jedoch an den Ethnien scheitern, in denen Heterogenität die richtige Einstellung den Symbolen gegenüber verhindert hat, und in denen die das Symbol ausmachenden Ambivalenzen dem Erfordernis klarer Formulierungen zum Opfer gefallen sind. In vergleichsweise heterogenen Kulturen verlangt die durch die Artikulierung einer klaren Zielvorstellung eingeschränkte Suggestionskraft des Wortes 'Einheit' (in seiner Eigenschaft als Ordnungsfaktor) nach einer Stütze durch das Versprechen individueller Gratifikationen: etwa des Versprechens des sozialen Aufstiegs als Entschädigung für Konformität oder des materiellen Gewinns als Ersatz für die Unterwerfung an die Macht. In vereinzelt Fällen wird die Funktion einer in Aussicht gestellten Erwartung durch die Betonung von Negativprojektionen, das heißt der plastischen Schilderung von Unordnung und deren Konsequenzen für alle oder für den Einzelnen erfüllt. In den Maricopa-Mythen ist das Spielerische, das Unernst, mit Chaos assoziiert, und beide oder jedes für sich wird als Ursache des biologischen, des sozialen und implizit des kulturellen Tods hingestellt. Für die Pueblos gilt die Ansicht, daß der Tod der Verursacher aller Unordnung sei, weil er - laut Mythos - Abspaltungen innerhalb des Ethnos bewirkt habe. Diese Über-

legung und ihre Verankerung im Denken bewirkte, daß die offensichtliche und in Jahrhunderten bewiesene Funktionalität der Abwanderung von Dissentergruppen, die im Interesse und zugunsten der sozialen Kohäsion geschah, nicht durch Übertreibung und Überbeanspruchung zu einer Disfunktion wurde; der Bruch mit Nicht-Konformen war effektiv die beste Lösung, damit nicht durch Bevölkerungsüberschuß und dem daraus unvermeidlich resultierenden Existenzkampf die Homogenität und das Ordnungssystem einer konservativen Kultur in Gefahr geriet; die im Mythos vorgeführte Abstoßung rechtfertigte die Maßnahme; das mythische Vorbild der Abspaltung, als durch die Tatsache des Todes verursacht, aber nicht als Verursacher des Todes, erlaubte der abgewanderten Gruppe sich ohne Ängste und ohne Schuldgefühl neu zu formieren und in neuer Kondition aber in Nachahmung des alten Ordnungsmusters weiterzuleben.

Was die in Aussicht gestellten Gratifikationen als Garanten eines geordneten guten Lebens betrifft, so können sie, wie bereits erwähnt, individueller Art sein, es kann sich dabei aber auch um kollektive, kulturell konditionierte Wunschvorstellungen handeln, die als Ziel anvisiert werden, die aber in der aktuellen Situation nicht realisierbar erscheinen. So wird in dem bekannten, von Wechselfällen, Feindseligkeiten, Zusammenbrüchen und menschlichen Unzulänglichkeiten sprechenden Epos der Lenape, 'Walam Olum', immer wieder und unvermittelt das Sehnen nach Ruhe, Frieden und Weisheit in Bildern und Verbalisierungen heraufbeschworen. Mit ihnen als vordringlichem Ziel wird bewirkt, daß die ständige und durch die Aktionen nach und von außen notwendige Übung für eine antagonistische Auseinandersetzung und Wettbewerbshaltung nicht abfärbend und in Rückwirkung den mühsam

errungenen sozialen Frieden gefährdet. Vergleichbar hierzu konzeptualisieren die kriegerischen und ruhelosen Osage einen Idealzustand 'home' als Gegensatz zu dem mit Krieg, Töten, Richtungslosigkeit, Dunkelheit, Erde, Erdgebundenheit, schwarzer Farbe, assoziierten Chaos, das eigentlich den Alltag der Osage ausmacht:

I am home, I am home, I am home
I have now come to the land that is home

...
I have now come in the midst of the light of day.¹

Aus der - unreflektierten - 'Erkenntnis', daß Licht und Dunkel Erscheinungsformen identischer Provenienz sind, daß im Ich, das nach Frieden sucht, auch ein Ich enthalten ist, das nach dem Krieg drängt, hat sich im Fall der Osage ein tertium comparationis herauskristallisiert, das die Idealtypen Ordnung und Chaos in einer Metapher versöhnt, die simultan der gedanklichen Vorwegnahme eines ersehnten Ziels ebenso gerecht wird wie der (sozialen) Realität. Francis La Flesche spricht in "War Ceremony and Peace Ceremony of the Osage" von dieser eingegangenen Verbindung, wenn er das Osage-Wort für Himmel und die Vorstellungen von der Suggestionskraft dieses Himmels als ein Symbol für das Verhalten der Menschen zueinander interpretiert:

... a sky which might be overcast with dangerous and destructive clouds of war, but which could be influenced by men, through self-restraint, self-denial, and good will, which alone can avert the storms of hatred and malice, and make the sky of conduct clear and serene.²

¹A.Grove Day, The Sky Clears, p.115.

²Loc.cit., /Source: Bulletin 101, Bureau of American Ethnology, (Washington D.C., 1939)/

5.3. Das Wir und das Andere

Ansichten und Spekulationen über die 'Struktur' zwischenmenschlicher Beziehungen sind in der Präkontaktzeit vorwiegend auf den intraethnischen Bereich limitiert. Die Relationen nach außen sind für gewöhnlich denkbar einfach: handelte es sich um Menschen, deren Wesen und Art als fremd bezeichnet werden konnten, so wurden sie pauschal wie Feinde behandelt; galten sie als Freunde, so wurden die innerhalb der Ethnie üblichen Verhaltensformen und geltenden Grundsätze extensiv auf sie übertragen. Eine Einfühlung in fremde Mentalitäten ist wider die Regel; dieses Sichnichtversetzen in den Anderen aber erlaubt es dem Indianer einen in den Stamm aufgenommenen Fremden als gleich und gleichberechtigt zu sehen, ihm Vertrauen entgegenzubringen und aus dessen konformem Verhalten auf eine ebenso konforme Haltung zu schließen. Als Aussage beinhaltet diese Ansicht Vertrauen in die Macht der eigenen Einheit und Zufriedenheit mit dem Angebot der Kultur; ihre Folge ist, daß Außenstehende in Begriffen der eigenen Kultur ge- und bewertet werden; die Kriterien der Gleichheit, Ähnlichkeit oder Unterschiedlichkeit können sich, je nach den Hauptakzenten, die kulturspezifisch gesetzt sind, aus der Erscheinung, dem Verhalten, dem Tun oder aus isolierten Merkmalen ableiten und zusammensetzen. Wie die Tatsache der Adoption geraubter oder gefangengenommener Feinde beim Stamm der Irokesen zeigt, genügt das Kennzeichen Tapferkeit, das für die Loyalität und den Verzicht auf eine einstmalige Identität bürgt. Wenn wir von dem belegten Faktum ausgehen, daß in dieser Kondition Verrat und Flucht nicht als die Norm, sondern als die Abweichung von der Norm gelten konnten, liegt der Schluß nahe, daß in einem Kulturareal in einzelnen Aspekten Koinzidenzen auftreten, die angesichts der sonstigen Diversität überraschen. Ferner ist mit

Sicherheit das den Begriff Tapferkeit abdeckende Spektrum von Tugenden und Erwartungen breiter als es der zeitgenössische Sprachgebrauch vorschlagen kann. Unter die genannten Erwartungen fällt das Verlangen alte Bindungen zu vergessen und dem Jetzt und dem Angebot des Jetzt zu leben.

Im Rahmen der Versuche, neue Identitäten zu erstellen, seien aber auch vor allem Friedensschlüsse genannt, die mit Verbrüderungen enden. Koordinationen von Aktivitäten unter Nachbarn, symbiotische Gemeinschaften wie die zwischen Bella Coola und Alkatcho Carrier, in denen der Profit des einen im Prestige und in der Zurschaustellung der Überlegenheit und des andern im materiellen Gewinn liegen kann, und - so eigenartig es klingen mag - auch der Brauch der Gefangenensolter. Gerade im letztgenannten Fall war es eine Form des Verhaltens, in der sich allen kulturellen Unterschieden zum Trotz die Wertvorstellungen von Peiniger und Opfer trafen, in der sie im Akt, in der Erwartung und in der Antwort, einander erkannten.

Diese und andere¹ Ansätze zu grenzüberschreitenden Identifikationen erwiesen sich beim Zusammentreffen mit den Weißen als eine Brücke der Akkulturation und - als Anstoß zur endogenen Dekulturation. Dies bedeutet, daß in Ethnien, die mit nach außen zielenden Mechanismen ausgestattet waren, und ungeachtet einer grundlegend antagonistischen Haltung dem Komplex 'Weiß' gegenüber, Elemente der weißen Kultur über Personen und über Dinge Eingang finden konnten.

¹Im Handel, Frauenraub, bei ritualistischen Interaktionen, etwa bei der Hakozeremonie, in der das 'kinship'-Muster um - im Hinblick auf die sozialpolitische Einheit - fremdstämmige "Väter" und "Söhne" erweitert wurde.

Der offenen aber schleichenden Einflußnahme wurde nichts entgegengesetzt, was einen Wandel im Sinne und in Fortsetzung der Tradition der jeweiligen Kultur hätte begünstigen können; es fand vielmehr ein Bruch der Kontinuität statt, eine interne Veränderung, deren Abweichungsgrad stärker war als ihn der tatsächliche 'impact' der weißen Kultur realiter hatte verursachen können. Diese Behauptung gilt allerdings mit der Einschränkung, daß es sich dabei nicht um Stämme handelt, die durch Dominanz und Gewaltanwendung daran gehindert wurden ihre in der Kultur erhaltenen Defensivmechanismen ins Spiel zu bringen. Während an einem Ende einer Skala ein Idealtypus angesiedelt ist, zu dessen Gepflogenheiten Grenzüberschreitungen nach außen gehören, am anderen Ende Gruppen mit ausgesprochenem Ethnozentrismus anzutreffen sind, findet sich im Zwischenbereich das Gros der möglichen Konfigurationen, deren Variationen einen durch Bedürfnisse und Abhängigkeiten gemilderten Ethnozentrismus oder eine wenig diskriminierende, aber durch Distanzen, den Kampf ums Überleben und eine feindliche Umgebung bestimmte Haltung umfassen. Während dem erstgenannten Typus die Pawnee, Mandan, Hidatsa oder auch Sioux ziemlich nahe kommen, dürfte das zweite Extrem auf die Hopi oder Pueblos 'generell' zutreffen. Nach Ansicht der Hopi, ist die Welt der Menschen in Hopi und Ka-Hopi, das heißt Nicht-Hopi = nichtfreundlich, unterteilt. Da sie dem Fremden Barrikaden entgegensetzten, erreichten Fremdelemente sie in ungefilterter Form; das heißt, daß selbst dann, wenn sie jene dienlich fanden und verwendeten, deren Provenienz und Gefährlichkeit stets offenlag; der unweigerlich stattfindende Wandel konnte immer noch als ganz der eigene ausgewiesen werden. Die Kraft aus der Pauschalierung, die den Weißen, ganz gleich

ob er mit Wohltaten oder mit Drohungen kam, einfach als Ka-Hopi auswies, kam für viele anderen indianische Stämme erst mit dem Erwerb des Bewußtseins des Stammestums oder der Stammesverwandtschaft (in geringerem Maße der 'Indianness') im Reservat und durch die Reservatssituation:

...
 Their days of victory was turned to be conquered,
 and their rights to the country was disregarded
 by another nation
 which is called "Whiteman" at present day.

[From: "History of Nez Percé Indians from 1805
 up to the Present Time 1880" by James Reuben,
 Nez Percé Indian].

Ein summarischer Überblick über die Situation der Indianer heute und über die Argumentation in eigener Sache läßt erkennen, daß die umfaßendste Kategorie der Zugehörigkeit die des Stammestums oder der Stammesbünde ist, die sich nicht so sehr auf der Basis des ursprünglichen Ethnos, sondern aus der Opposition zur modernen Umwelt konstituieren. Indianische Plädoyers beschwören nicht das Bild einer Gemeinsamkeit aller Unterdrückten des Kontinents oder dieser Welt herauf, und das Fundament ihrer Ansprüche sind nicht Naturrecht oder Menschenrechte. Sie verlangen nach Anerkennung und Würdigung auf der Basis ihrer Tradition als Sioux, Hopi, Tlingit, Navaho oder Iroquois², wobei die Identifikation als Indianer von sekundärer Bedeutung ist, die ihrerseits Auswirkungen nach außen, aber nicht im Innern hat. Angesichts dieser Einstellung ist es angebracht zu behaupten, daß sich die überkommene Ordnung in ihrer Funktion als Rahmenmodell, und daher ungeachtet der tiefgreifenden Modifikationen ihrer Konfiguration, als hartnäckigstes Element indianischer Kulturen erwiesen hat. Ihre Verbindlichkeit blieb, weil das

¹ Brandon, The Magic World, p.133.

² Ein durch Absorptionen nun häufig heterogenes Stammestum.

Sehnen nach dem, was sie vorschlug und versprach, wachgeblieben war. Bertrand Russell zitiert nach Lowie einen alten Crow, der seine Anhänglichkeit an das Leben von einst und an das mit diesem verbundenen Sehnen in einem kurzen Satz ausdrückte: "There was glory in it!"¹

¹Bertrand Russell, Authority and the Individual, (Boston, 1963) p.9.

Eine Zukunft aus der Tradition des 'guten Lebens'¹?

Die Glorie, an die sich der von Russell zitierte Crow wehmütig erinnerte, impliziert mehr als es ihre lexikalischen Bedeutungen wiederzugeben vermögen. Sie ist identisch mit dem Gefühl des Triumphs, das aus der Versöhnung menschlicher Stärke und Schwäche kommt. In diesem Wort ist kondensiert, was dem Leben einst Sinn gab: die Authentizität, die sich aus einem alle und jeden betreffenden Auftrag und Gefordertsein ableitete, die Wärme und Geborgenheit, die aus der Gemeinschaft und die Sicherheit, die aus der Permanenz und aus dem Bewußtsein kamen, zur Permanenz des Bedeutungssystems beizutragen. Gemeint ist das 'gute Leben', in dem (in der Retrospektive) nicht nur nicht das Ist und das Soll voneinander abwichen, sondern in dem das Erstrebte und das Erstrebenswerte tatsächlich so nahe beieinanderlagen, daß weder ein Gefühl der Frustration aufkommen konnte, noch Unklarheit darüber herrschte, wie ein eventuelles Streben nach Mehr, nach Größerem und Besserem einzuordnen und abzuurteilen war.

Ohne die Tatsache übersehen zu wollen, daß das Verlorene und nie Ersetzte für gewöhnlich zum Gegenstand der Glorifizierung wird, so weist doch das Bedürfnis und insbesondere die Fähigkeit, die Vergangenheit in einem prägnanten und suggestiven Begriff heraufzubeschwören, darauf hin, daß der Zustand des Einst 'wertvoll' war und nicht die Kraft verloren hat, auf die Gegenwart einzuwirken. Wenn wir uns vor Augen halten, daß gewisse indianische Kreise und Gruppen²

¹Die Verwendung und Interpretation des Begriffs 'gutes Leben', sowie die Unterscheidung zwischen dem Erstrebten und dem Erstrebenswerten, sind angeregt durch das bereits zitierte Symposium: The Peasant (F.G.Friedmann, The Peasant, 4 (June 1955) passim).

²P.e. North American Indian Ecumenical Movement.

in den letzten Jahren nach einer Zeit der Paralyse und der relativen Passivität eine tätige Rückbesinnung auf die Tradition vorschlagen und vorleben, so kann mit Recht davon gesprochen werden, daß über das Medium der Konzeptualisierung eines ehemaligen Idealzustands eine Sequenz aufrechterhalten worden ist, die in ihrer ungestörten Abwicklung so verlaufen wäre, wie es Kroeber und Kluckhohn aufzeigen:

In Aristotelian parlance earlier culture could quite properly be called the material cause of subsequent culture. ... it is ... conditioning material on which human activity - itself largely determined by previous human activity conditioned by culture - impinges and operates as efficient agent.¹

Die Versuche, eine Identität wieder zu erringen und zu wahren, sind vielfältig; allerdings können sie unter zwei Haupttendenzen subsumiert werden: die der Progressiven und die der Traditionalisten. Um festzustellen, welche Faktoren zu dieser Spaltung innerhalb des indianischen Lagers beitrugen, bedürfte es einer langwierigen Untersuchung nicht nur der Einflüsse, sondern auch der Konfigurationen der so unterschiedlich reagierenden Kulturen vor dem akuten Wandel, der Reihenfolge, in der Kulturelemente zerstört oder 'infiziert' wurden, und der Perioden des Aufbegehrens, der Stagnation und der Mündelsituation. In diesem Kontext ist weniger die Gruppe der Progressiven von Interesse, die (pauschal ausgedrückt) dazu neigt, sich anzupassen, um sich zu lösen, um mit einem adäquaten Instrumentarium ausgestattet, die Welt der Weißen zur Stellungnahme herauszufordern, sondern jene, die die Beibehaltung der überkommenen 'Ordnung' als Mission und Erfüllung einer übernatürlichen Weisung betrachten,

¹A.L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, Culture - a critical review of concepts and definitions, Vintage Books - 226 (New York) p. 266.

die nach ihrem Verständnis unweigerlich den Keim des Erfolgs in sich trägt. Die Macht prophetischer Voraussagen und der Glaube an die Wahrheit des in vielen Generationen Bewahrten und Bewährten ist noch heute so zwingend, daß Kontroversen in indianischen - häufig ausgesprochen realitätsbezogenen - Konferenzen nicht selten mit der Rezitation einer seherischen Autorität, einer traditionellen Maxime oder einer von den Vorvätern errungenen Erkenntnis beigelegt werden.

Mit dem Erscheinen des weißen Mannes waren die Kulturen des Kontinents vor eine Situation gestellt, die nicht allein den Stempel der Gewalt trug, sondern auch ein Angebot beinhaltete: eines Lebens, scheinbar in Überfluß, von Gütern und Werkzeugen, die die Ergebnisse der eigenen täglichen Anstrengungen abwerteten, und das Angebot zur Resignation und Selbstaufgabe, nachdem die Überlegenheit des Fremden genügend unter Beweis gestellt worden war. Natürlich hatte es in der Präkontaktzeit Nachbarn gegeben, die man wegen ihrer Kühnheit bewunderte, die man um eine Errungenschaft beneidete, die man beraubte oder nachahmte; doch nie war durch den Vergleich und das Begehren die eigene Lebensweise in Gefahr gekommen. Nun aber waren Primitivkulturen unvermittelt vor eine Wahl gestellt, die dem langfristigen Dilemma des ebenfalls als 'culture in transition' zu bezeichnenden Kulturtyps 'peasantry' glich. Es war eine Wahl "between a [more or less] desired good transcending the ... circumstances of [their traditional] life and what is considered good and desirable within the frame work of given circumstances."¹

¹F.G.Friedmann, The Peasant, 4, p.1.

Trotz tiefgreifender Unterschiede und andersgearteter Variablen(p.e. im Fall der Indianer, der Fremdheit des 'Modells'—und der Kongenialität, ja sogar Kongenitalität der Bauernkulturen mit der ihnen überlegenen Gesellschaft, der verschiedenen Zeit-tiefen des Kontakts und der unterschiedlichen Muster der Anziehung oder Abstoßung) ist eine wesentliche Gemeinsamkeit der Primitivkulturen mit dem Typus "peasantry" zu vermerken, die auf beider Eigenschaft als Übergangskulturen beruht: ihre potentielle Fähigkeit zur Bildung einer 'folk culture'. Diese Behauptung ist angesichts indianischer Kulturen spekulativ, weil im nordamerikanischen Raum¹ bisher nirgendwo ein Stadium erreicht worden ist, in dem die am Prozeß beteiligten Kontrahenten durch Schwellen, nicht aber durch Grenzen, voneinander getrennt wären; die Behauptung ist aber insofern legitim, als sie sich auf Vorzeichen stützt, die auf eine probabilistische Entwicklung in der genannten Richtung schließen lassen: etwa die Präferenz für eine Auseinandersetzung auf lokaler Ebene, die Entscheidung für eine "nur" kulturelle Grenzziehung, die neugewonnene Erkenntnis des Werts des Eigenen und eine daraus resultierende Sicherheit, die dem Synkretismus, der Übernahme fremder Elemente und der Interaktion den Stachel des Bedrohlichen nimmt. Erhörend kommt jener Wandel in der fremdkulturellen Umgebung hinzu, auf Grund dessen der Anspruch auf Ethnizität anerkannt und die Vorzüge der überschaubaren Einheit zumindest diskutiert werden.

Die Frage nach der Quelle der Kraft, die es erlaubt, eine scheinbar dem Verfall preisgegebene Kultur neu zu beleben und zu redefinieren, kann mit der

¹Wohl aber in Mexiko und Südamerika.

Persistenz einer Geisteshaltung beantwortet werden, für die eine Bindung an eine 'Ordnung der Ordnungen' im Lévi-Strauss'schen Sinne kennzeichnend ist:

Diese "gedachten" I.e. die Ordnung der Ordnung/ und nicht "gelebten" Ordnungsstrukturen entsprechen unmittelbar keiner objektiven Wirklichkeit; im Unterschied zu den ersteren den gelebten sind sie einer experimentellen Kontrolle nicht zugänglich, da sie sich sogar auf eine spezifische Erfahrung berufen, mit der sie sich dann zuweilen verwechseln lassen. ... Die "gedachten" Ordnungen entsprechen dem Gebiet des Mythos oder der Religion.

Die unter dem Supremat dieser Ordnung belassene Freiheit ist identisch mit der des Mythos. Sie gestattet ein Spiel mit Variationen; aber sie zwingt zum Rekurs auf das Wesentliche und Unartikulierte.

An diesem von ihr ausgeübten Zwang mag es liegen, daß sich Indianer ein Zielmodell erhielten, weil sie sich der Vergangenheit erinnerten ohne sie zu rekonstruieren; an ihm lag es, daß sie sich Gebräuche bewahrten, die - um noch einmal Ortega y Gasset's Aussage aufzugreifen - in ihrer 'Irrationalität' die Grundlage für den gedanklichen Fortschritt und das Schöpferische und mit ihm für Reinterpretation und Redefinition bilden konnten; mit dem Zwang dieser Ordnung kann auch die Beibehaltung des Rituals als "einer Kommunikation ohne Information" in seiner Doppelfunktion der Katharsis und Verschlüsselung begründet werden, und jene Ablehnung der exogenen Macht, die dem entsprechenden eigenen Konzept direkt konträr war. Es ist ganz im Rahmen einer solchen 'gedachten' Ordnung, wenn Ruth Benedict bei einer Vielzahl ihrer Informanten Zweifel an der Effektivität des Gesetzes und der

¹ Lévi-Strauss, Strukturelle Anthropologie, p.343.

² Richard W. Lieban, "Symbols, Signs, and Success" in Raymond D. Fogelson and Richard N. Adams ed., The Anthropology of Power (New York, 1977) p.64.

Kontrolle feststellt:

"In the old days ... there was no law then, so everybody did what was right." The phrasing makes it clear that in their old life they did not think of themselves as submitting to a social control upon them from without.¹

Aus dem Verständnis der Traditionalisten von heute gilt als gutes Leben, was wie in alten Zeiten frei von Zwang, aber erfüllt von Macht ist. Ihre Notion der Macht, die nicht die Fähigkeit zu beherrschen, sondern die Fähigkeit der Beherrschung entgegenzuwirken, meint, ist nach Ansicht Sam Stanley's der Urgrund indianischer Ohnmacht:

In some ways, Indian power is the reverse side of Indian powerlessness; but an increase in one will not necessarily result in a decrease in the other. The reason is that they are really in separate spheres. The power belongs or emanates from the realm of the sacred. Powerlessness belongs in the secular. Indians try to affect their powerless position with power, but not at the expense of changing their identity. Yet, paradoxically, this seems to be the only way in which they might be able to lessen their powerlessness.²

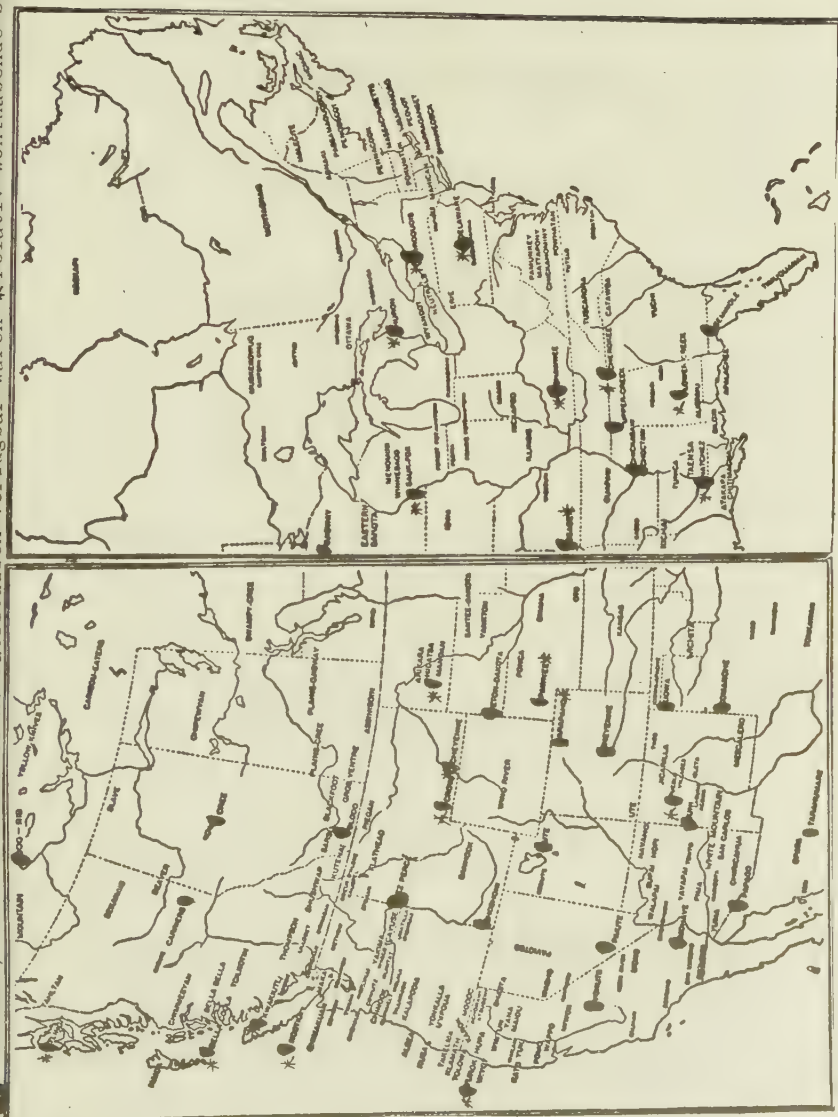
Stanley läßt eine Komponente außer Acht, die doch - so gering auch in der Gegenwart deren Wert als Alternative erscheinen mag - in einem Kontaktkontinuum berücksichtigt werden sollte: den systemimmanenten Wandel der umgebenden Kultur und eine Änderung der Einstellung zur Minderheitenkultur auf Grund dieses Wandels und auf Grund des Impressums, das die einheitliche Gruppe, allein, weil sie ist und fortbesteht, hervorruft. Es ist vorstellbar, daß die Macht der Ohnmächtigen Wirkungen zeitigt, wo die Ohnmacht der Macht einem Gefühl des Unbehagens Raum gibt.

¹Ruth Benedict, Patterns of Culture, p.233.

²Sam Stanley, "American Indian Power and Powerlessness", in Anthropology of Power, p.242.

Eine derartige Entwicklung ist nicht ohne Vorbild, wie das wachsende Interesse an der Expressivität der 'folk cultures' und die Zugeständnisse an die Kraft des gewaltlosen Widerstands gezeigt haben.

+--+--+--+--+--+



Karte ursprünglicher indianischer Wohnsitze nach
 Clark Wissler, Das Leben und Sterben der Indianer
 (Wien, 1948) p.83.

Ausgewählte BibliographieZeitschriftenaufsätze

Alavi, Hamza:

"Peasant classes and primordial loyalties",
in Journal of Peasant Studies, 1 (1972)
pp. 23 - 62.

Angulo, Jaime de:

"The Background of the Religions Feeling in
a Primitive Tribe", in American Anthropologist,
28 (1926) pp. 352-360.

Barkow, Jerome H.:

"Prestige and Culture", in Current Anthropology,
16 (December 1975) pp. 553-563.

Bascom, William:

"The Myth-Ritual Theory", in Journal of American
Folklore, 70 (1957) pp.103-115.

Belknap jr., William:

"20th-century Indians Preserve Customs of the
Cliff Dwellers", in National Geographic, 125, 2
(February 1964).

Bunzel, Ruth:

"Introduction to Zuni Ceremonialism",
47th Annual Report, Bureau of American Ethnology
(Washington D.C., 1932) pp. 469-544.

Dale, Valory:

"The Focus of Indian Shaker Healing", in
Kroeber Anthropological, Soc. Papers, 35 (1966)
pp. 67-111.

DuBois, Cors:

"The Dominant Value Profile of American Culture",
in American Anthropologist, 57 (1955) pp.1232-1239.

Eibl-Eiblsfeldt, I.:

"Love and Hate and the! Ko-Buschmann-Gesellschaft",
in Current Anthropology, 16 (March 1975) pp.151-162.

Foster, George M.:

"Peasant Society and the image of limited good",
in American Anthropologist, 67 (1965) pp.293-315.

Freilich, Morris:

"Myth, Method and Madness", in Current Anthropology,
16 (June 1975) pp. 207-219.

Friedmann, F.G.:

"Die Indianer in den USA", in Stimmen der Zeit, 188
(1971) pp. 106-121.

Ginsberg, Morris:

"On the Diversity of Morals", in The Journal of
the Royal Anthropological Institute, Vol.83-Part II
(July-December 1953).

Mc Ghee, Robert:

"Differential Artistic Productivity in the Eskimo
Cultural Tradition", in Current Anthropology, 17
(Juni 1976) pp.203-212.

Mc Grath, James:

quoted in Arizona Highways, 52, 8 (August 1976).

Gregory, James R.:

"Image of Limited Good, or Expectation of
Reciprocity", in Current Anthropology, 16
(March 1975) pp. 73-92.

Haury, Emil W.:

"The Hohokam, First Masters of the American Desert",
in National Geographic, 131, 5 (May 1967).

Herskovits, Melville:

"The Significance of the Study of Acculturation
for Anthropology", in American Anthropologist,
39 (1937) pp. 259-264.

Hill, W.W.:

"The Status of the Hermaphrodite and Transvestite
in Navaho Culture", in American Anthropologist, 37
(1935) pp. 273-279.

Hippler, Arthur E.:

"The Athabaskans of Interior Alaska: A Culture
and Personality Perspective", in American
Anthropologist, 75, 5 (October 1973).

Méndez-Domínguez, Alfredo:

"Big and Little Traditions in Guatemalan Anthropology",
in Current Anthropology, 16 (December 1975)
pp. 541-546.

Ortner, Sherry B.:

"On Key Symbols", in American Anthropologist,
75, 5 (October 1973) pp. 1338-1345.

Peterson, John H.:

"Assimilation, Separation, and Out-Migration in an
American Indian Group", in American Anthropologist,
74, 5 (October 1972) pp. 1286-1295.

Peterson, Nicolas:

"Hunter-Gatherer Territoriality: The Perspective
from Australia", in American Anthropologist, 77, 1
(March 1975) pp. 53-68.

Redfield, Robert:

"The Social Organization of Tradition", in
The Far Eastern Quarterly, XV, 1 (November 1955)
pp. 13-21.

Redfield, Robert, Ralph Linton, Melville Herskovits:

"Outline for the Study of Acculturation", in
American Anthropologist, 38 (1936) pp. 149-152.

Sapir, E.:

"Time Perspective in aboriginal American culture;
a study in method", in Geological Survey of Canada,
Anthropological Series, 13 (Ottawa, 1916).

Strauss, David J. and Martin Orens:

"Mighty Sifts: A Critical Appraisal of Solutions
to Galton's Problem and a Partial Solution", in
Current Anthropology, 16 (December 1975) pp. 573-594.

Stross, Brian:

on "Cognition: A Multiple View", in American
Anthropologist, 74, 4 (August 1972) pp. 842-844.

Watson-Franke, Maria Barbara and Lawrence C. Watson:

"Understanding in Anthropology", in Current
Anthropology, 16 (June 1975) pp. 247-254.

Weiss, Gerald:

"A Scientific Concept of Culture", in American
Anthropologist, 75, 5 (October 1973) pp. 1376-1413.

Witherspoon, Gary:

"Sheep in Navajo Culture and Social Organization",
in American Anthropologist, 75, 5 (October 1973)
pp. 1441-1447.

Werke zur Methodik und zur Theorie der
Anthropologie, Anthologien und Fallstudien.

Adams, William Y.:

Shonto: A Study of the Role of the Trader in a
Modern Navaho Community (Washington, 1963).

Albert, Ethel M. and Clyde Kluckhohn:

A Selected Bibliography on Values, Ethics, and
Esthetics (Glencoe, 1959).

Astrov, Margot ed.:

American Indian Prose and Poetry - 'The Winged
Serpent', Capricorn Books Edition (New York, 1962).

Baier, Kurt, Kenneth Boulding-eds.:

Values and the Future (Toronto, 1969).

Bandi, Hans-Georg:

Eskimo Prehistory (College, 1969).

Beals, Ralph:

"Acculturation" in Tax ed., Anthropology Today
(Chicago, 1962), pp. 103-115.

Beattie, John H.M.:

"Understanding and Explanation in Social
Anthropology, in Manners ed., Theory in Anthropology
(Chicago, 1971) pp. 115-123.

Benedict, Ruth:

The Chrysanthemum and the Sword (Boston, 1946).

Patterns of Culture, 1. Mentor Books Edition
(New York, 1948).

Bidney, David:

Theoretical Anthropology, 2. edition, (New York, 1970).

Boas, Franz:

Anthropology and Modern Life, 1. publication in
Norton Library (New York, 1962).

General Anthropology (New York, 1938).

Kwakiutl Tales, Part I (New York, 1938).

The Mind of Primitive Man, revised edition
(New York, 1938).

- Bogoras, Waldemar:
"The Invert as Shaman" in M.Mead ed.,
Primitive Heritage (New York, 1953) pp. 425-428.
- Bohannon, Paul and Fred Plog eds.:
Beyond the Frontier (New York, 1967).
- Bowen, Elenore Smith:
Return to Laughter (New York, 1964).
- Brandon, William ed.:
The Magic World - American Indian Songs and Poems
(New York, 1971).
- Brarve, Niels Winther:
Indian and White - Self Image and Interaction in
a Canadian Plains Community (Stanford, 1975).
- Briffault, Robert and Bronislaw Malinowski:
Marriage: Past and Present (Boston, 1956).
- Brown, Dee:
Bury my Heart at Wounded Knee (New York, 1970).
- Burland, Cotty:
North American Indian Mythology (London, 1965).
- Burns, Robert Ignatius:
The Jesuits and the Indian Wars of the Northwest
(New Haven and London, 1966).
- Butlek, E.M.:
Ritual Magic, Noonday Paperback (New York, 1959).
- Casagrande, Joseph B.:
In the Company of Man (New York, 1960).
- Catlin, George:
Indians - Being a deeply interesting and truly
celebrated series of letters and notes of the
manners, customs, and conditions of the North
American Indians (Philadelphia, 1891).
- Ceram, C.W.:
Der erste Amerikaner (Reinbeck bei Hamburg, 1972).
- Chance, Norman A.:
The Eskimos of North Alaska, Case Studies in
Cultural Anthropology (New York, 1966).

- Chapple, Eliot D. and Carleton Stevens Coon:
Culture and Biological Man - Explorations in Behavioral Anthropology (New York, 1970).
Principles of Anthropology (New York, 1942).
- Clark, Ella E.:
Indian Legends from the Northern Rockies (Oklahoma, 1966).
Indian Legends of the Pacific Northwest (Berkeley-Los Angeles, 1963).
- Clark, Margaret:
Health in the Mexican-American Culture (Berkeley-Los Angeles, 1959).
- Clignet, Remi:
 "A Critical Evaluation of Concomitant Variation Studies", in Naroll ed., A Handbook of Method in Cultural Anthropology (New York-London, 1970). pp. 597-619.
- Collier, John:
Indians of the Americas - The Long Hope (New York, 1947).
- Cone, Cynthia A. and Pertti J. Pelto:
Guide to Cultural Anthropology, revised edition (Chicago, 1969).
- Coon, Carleton S.:
The Story of Man (New York, 1965).
- Cotterill, R.S.:
The Southern Tribes (Norman, 1963).
- Coulbourn, Rushton:
The Origin of Civilized Societies (Princeton, 1959).
- Day, A Grove:
The Sky Clears: Poetry of the American Indians, Bison Book Edition (Lincoln/Nebraska, 1964).
- Deloria, Vine:
The Indian Affair (New York, 1974).
- Disselhof, Hans-Dietrich:
Geschichte der altamerikanischen Kulturen (München, 1953).
- Dockstader, F.J.:
The American Indian in Graduate Studies (New York, 1957).

- Dozier, Edward P.:
The Pueblo Indians of North America (New York, 1970).
Hano: A Tewa Indian Community in Arizona
 (New York, 1966).
- Dubos, René:
So Human an Animal (New York, 1968).
- Dundes, Alan:
Every man his way; Readings in Cultural Anthropology
 (Englewood Cliffs, 1968).
The Study of Folklore (Englewood Cliffs, 1965).
- Edel, May and Abraham Edel:
Anthropology and Ethics (Cleveland, 1968).
- Eggan, Fred:
The American Indian; Perspectives for the Study
of Social Change (Chicago, 1966).
Social Anthropology of North American Tribes,
 2. edition (Chicago, 1955) ed.
Social Organisation of the Western Pueblos
 (Chicago and London, 1963).
- Erikson, Erik:
Identity - Youth and Crisis (New York, 1968).
 "The Yurok Salmon Fisherman" in M.Mead ed.,
Primitive Heritage (New York, 1953) pp. 321-325.
- Evans-Pritchard, E.E., et al:
The Institutions of Primitive Society (Glencoe, 1956).
- Farb, Peter:
Man's Rise to Civilization as shown by the Indians
of North America from primeval times to the coming
of the industrial state (New York, 1968).
- Firth, Raymond:
Social Change in Tikopia (London, 1959).
- Fogelson, Raymond D. and Richard B. Adams eds.:
The Anthropology of Power (New York-San Francisco-
 London, 1977).
- Foster, George M.:
Traditional cultures: and the impact of technological
change (New York, 1962).
Tzintzutzan (Boston, 1967).

- Frake, Charles O.:
 "The Ethnographic Study of Cognitive Systems"
 in Manners ed., Theory in Anthropology
 (Chicago, 1971) pp. 507-514.
- Frazer, Sir James:
The Golden Bough, one-volume edition/Macmillan
 (London, 1922).
- Freuchen, Peter:
 "Burying the Mother alive in a Snow House",
 in M. Mead ed., Primitive Heritage (New York, 1953)
 p. 537.
- Friedmann Fredrick G.:
The Hoe and the Book (Ithaca, 1960).
- Friedmann F.G. ed.:
The Peasant - A Symposium concerning the Peasant
Way and View of Life, unpubl., Vol.I-Vol.VIII
 (Fayetteville, 1954 - 1957).
- Fromm, Erich:
The Forgotten Language (New York, 1951).
- Garvin, Paul L.:
Cognition - a Multiple View (New York-Washington,
 1971).
- Gehlen, Arnold:
Anthropologische Forschung, Rowohlt Taschenbuch
 (Reinbek bei Hamburg, 1961).
Urmensch und Spätkultur (Bonn, 1956).
- Gluckman, Max:
 "Gossip and Scandal" in Jennings ed.,
Readings in Anthropology (New York, 1972).
- Greer, Scott A.:
Social Organisation (New York, 1955).
- Goldschmidt, Walter:
Comparative Functionalism (Berkeley-Los Angeles, 1966).
- Goodfellow, D.M.:
Grundzüge der ökonomischen Soziologie (Zürich, 1954).
- Hallowell, Irving A.:
Culture and Experience (Philadelphia, 1954).
- Herman, Mary W.:
 "The Social Aspects of Huron Property" in Owen ed.,
The North American Indians (New York, 1967)
 pp. 581-597.

- Herskovits, Melville:
Acculturation: The Study of Culture Contact
 (New York, 1938).
Man and His Works (New York, 1948).
- Hibben, Frank C.:
The Lost Americans (New York, 1946).
- Hill, Shirley Witt and Stan Steiner:
The Way, an Anthology of American Indian Literature (New York, 1972).
- Hodges, Henry:
Artifacts, An Introduction to Primitive Technology (New York-London, 1964).
- Hoebel, Adamson E.:
The Cheyennes-Indians of the Great Plains
 (New York, 1960).
The Law of Primitive Man (Cambridge/Mass., 1954).
- Hoebel, Adam E.:
Man in the Primitive World (New York, 1940).
- Hojier, Harry:
 "Cultural Implications of Some Navaho Linguistic Categories" in Hymes ed., Language in Culture and Society (New York, 1964) pp. 142-150.
- Homans, G.:
The Nature of Social Science (New York, 1967).
- Honigman, John J.:
Culture and Personality (New York, 1954).
- Huddleston, Lee Eldridge:
Origins of the American Indians (Austin, 1967).
- Hymes, Dell ed.:
Language in Culture and Society (New York, 1964).
Reinventing Anthropology (New York, 1972).
- Jacobs, Melville:
Pattern in Cultural Anthropology (Homewood/Ill., 1964).
- Joseph jr., Alvin M.:
Red Power: the American Indians fight for Freedom
 (New York, 1971).
- Jennings, Jesse D.:
Prehistory of North America (New York, 1968).

Jennings, Jesse D. and E. Adamson Hoebel eds.:
Readings in Anthropology, 3. edition
 (New York, 1972).

Kardiner, Abram:
The Individual and His Society (New York, 1955).
The Psychological Frontiers of Society
 (New York, 1946).

Kluckhohn, Clyde:
Culture and Behavior, posthum (New York, 1962).
Mirror for Man (New York, 1949).
 "Shifts in American Values", in E. Morrison ed.,
The American Style (New York, 1958).

Kluckhohn, Clyde and Dorothea Leighton:
 "By Their Speech Shall Ye Know Them", in
 Jennings ed., Readings in Anthropology
 (New York, 1972) pp. 305-312.

Kroeber, A.L.:
Configurations of Culture Growth
 (Berkeley-Los Angeles, 1944).

Kroeber, A.L. and Clyde Kluckhohn:
Culture - a critical review of concepts and
 definitions, Vintage Books-226 (New York).

Kroeber, A.L. and T.T. Waterman eds.:
Source Book in Anthropology, revised edition
 (New York, 1965).

Kroeber, Theodora:
Ishi in two Worlds, a Biography of the Last
 Wild Indian in North America (Berkeley and
 Los Angeles, 1965).

La Farge, Oliver:
Laughing Boy (Cambridge, 1929).
A Pause in the Desert (Cambridge, 1957):
 "Happy Indian Laughter", pp. 125-192.
A Pictorial History of the American Indian
 (New York, 1956).

Lancaster, Richard:
Piegán (New York, 1966).

Landes, Ruth:
The Ojibwa Woman, 1. AMS-Edition (New York, 1969).

- Landtmann, G.:
Origin of the Inequality of Social Classes
 (Chicago, 1938).
- Langer, Susanne K.:
Original Philosophy in a new key. 'Study in the
symbolism of reason, rite, and art'
 (Cambridge/Mass., 1967).
- Leach, Maria and Jerome Freid:
Dictionary of Folklore, Mythology and Legend,
 Vol. I and II (New York, 1949).
- Lee, Richard B. and Irven de Vore:
Man the Hunter (Chicago, 1969).
- LeJeune, Father Paul:
"Killing the Old Mother", in M. Mead ed.,
Primitive Heritage (New York, 1953) p. 536.
- Lévi-Strauss, Claude:
The Savage Mind (Chicago, 1957).
Strukturele Anthropologie, (Frankfurt, 1967).
- Lévy-Bruhl, Lucien:
La Mentalité Primitive (Paris, 1922).
- Lewis, Oscar:
The effects of white contact upon Blackfoot culture
with special reference to the role of the fur trade;
Monographs of the American Ethnological Society, 6
 (New York, 1942).
Five Families, Basic Books (New York, 1959).
Tepoztlan-Village in Mexico (New York, 1960).
- Li An-Che:
"Zuni: Some Observations and Queries", in Manners
ed., Theory in Anthropology (Chicago, 1971)
 pp. 136-144.
- Lieban, Richard W.:
"Symbols, Signs and Success", in Fogelson ed.,
The Anthropology of Power (New York, 1977)
 pp. 57-66.
- Linton Ralph:
Acculturation in seven American Tribes (Ohio State
 University, 1940).
The Cultural Background of Personality (New York, 1945).
The Science of Man in the World Crisis (New York, 1950).
The Study of Man (New York, 1936).
The Tree of Culture (New York, 1955).

Lorenz, Konrad:

On aggression, /English Translation by
Marjorie Kerr Wolf/ (New York, 1966).

Mac Iver, R.M.:

Power Transformed (New York, 1964).

Malinowski, Bronislaw:

The Dynamics of Culture Change (New Haven, 1945).

Magic, Science, and Religion, and other Essays,
sel. by Robert Redfield (Glencoe/Ill, 1948).

Sex, Culture, and Myth (New Haven-London, 1965).

Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern,
übersetzt von H. Schwarz (Wien, 1940).

Manners, Robert A. and David Kaplan eds.:

Theory in Anthropology, 1. paperbound edition
(Chicago and New York, 1971).

Mannheim, Karl:

Freedom, Power and Democratic Planning
(London, 1951).

Manning, Nash:

Machine Age Mays, 1. Phoenix Edition
(Chicago and London, 1967).

May, Rollo:

Power and Innocence - a search for the sources
of violence (New York, 1972).

Mead, George:

Mind, Self, and Society (Chicago, 1944).

Mead, Margaret:

And Keep your Powder Dry (New York, 1942).

Continuities in Cultural Evolution
(New Haven-London, 1964).

Cooperation and Competition among Primitive
Peoples, revised edition/Beacon (Boston, 1961).

Male and Female, Mentor Book (New York, 1958).

New Lives for Old (New York, 1956).

Mead, Margaret and Martha Wolfenstein:

Childhood in Contemporary Cultures (Chicago, 1958).

Mead, Margaret ed.:

An Anthropologist at Work - the writings of
Ruth Benedict (Boston, 1959).

- Mead, Margaret and Ruth L. Bunzel eds.:
The Golden Age of American Anthropology
 (New York, 1960).
- Mead, Margaret and Nicolas Calas eds.:
Primitive Heritage (New York, 1953).
- Momaday, N. Scott:
House Made of Dawn (New York, 1968).
- Morgan, Lewis Henry:
Ancient Society, 1. Meridian Printing
 (Cleveland - New York, 1963).
- Murray, Henry A. ed.:
Myth and Mythmaking (New York, 1960).
- Naroll, Raoul and Ronald Cohen eds.:
A Handbook of Method in Cultural Anthropology
 (New York-London, 1970).
- Neisser, Ulric:
 "Cultural and Cognitive Discontinuity", in
 Robert A. Manners ed., Theory in Anthropology
 (Chicago, 1971). pp. 354-364.
- Northrop, F.S.C. ed.:
Ideological Differences and World Order Studies
in the Philosophy and Science of the World's
Cultures (New Haven, 1949).
- Ortega y Gasset, José:
Der Mensch und die Leute, Deutscher Taschen-
 buchverlag (München, 1961).
- Owen, Roger C., James F. Deetz, Anthony D. Fisher eds.:
The North American Indians, A Source Book
 (New York, 1967).
- Parsons, Elsie Clews:
Discovering Man's Past in the Americas
 (Washington D.C., 1962).
Isleta Paintings (Washington D.C., 1962).
- Penniman, T.K.:
A Hundred Years of Anthropology, 3. edition
 (London, 1965).
- Pfeiffer, John E.:
The Emergence of Man (New York, 1969).

- Puchert, Will-Erich:
"Altentötung", Handwörterbuch der Sage /
Verein für Volkskunde (Göttingen, 1961).
- Puner, Morton:
To the good long life (What we know about
growing old) (New York, 1974).
- Radin, Paul:
Autobiography of a Winnebago Indian
(New York, 1963) ed.
Primitive Man as Philosopher (New York, 1957).
The Trickster - A Study in American Indian
Mythology (London, 1956).
- Raglan, Lord:
How Came Civilization? (London, 1939).
- Rapport, Samuel and Helen Wright eds.:
Anthropology (New York, 1967).
- Rasmussen, Knud:
The Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos
(Copenhagen, 1929).
- Redfield, Robert:
The Folk Culture of Yucatan (Chicago, 1941).
Human Nature and the Study of Society
(Chicago, 1962) (ed. Margaret Park Redfield).
The Little Community (Chicago, 1955).
The Primitive World and Its Transformations
(Ithaca/New York, 1963).
- Redfield, Robert and Alfonso Villa Rojas:
Chan Kom - A Maya Village, 1. Phoenix edition
(Chicago, 1962).
- Reichard, Gladys A.:
Navaho Religion - A Study of Symbolism,
2. edition (Princeton, 1974).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo and Alicia:
The People of Aritama: the cultural personality
of a Colombian mestizo village (London, 1961).
- Rothenberg, Jerome ed.:
Shaking the Pumpkin (New York, 1972).
- Russell, Bertrand:
Authority and the Individual (Boston, 1963).

Sapir, Edward:

"Abnormal Types of Speech", in M. Mead ed.,
Primitive Heritage (New York, 1953) pp. 447-454.

Seidenfaden, Fritz:

Indianische Erziehung (Weinheim, 1969).

Simmons, Leo W. ed.:

Sun Chief - The Autobiography of a Hopi Indian
(New Haven-London, 1963).

Skorupski, John:

Symbol and Theory - A Philosophical Study of
Theories of Religion in Social Anthropology
(Cambridge GB, 1976).

Slotkin, J.S.:

The Peyote Religion (Glencoe, 1956).

Sorokin, Pitirim:

Social and Cultural Dynamics (Boston, 1957).

Spicer, Edward H.:

Cycles of Conquest - The Impact of Spain, Mexico,
and the United States on the Indians of the
Southwest 1533 - 1960 (Tucson, 1962).

Perspectives in American Indian Culture Change
(Chicago, 1969).

Spindler, George D.:

Education and Culture (New York, 1965).

Standing Bear, Luther:

My People the Sioux (Cambridge, 1928).

Stanley, Sam:

"American Indian Power and Powerlessness" in
Fogelson ed., The Anthropology of Power
(New York, 1977) pp. 237 - 242.

Svensson, Frances:

The Ethnics in American Politics: American Indians/
critical issues in political science (University
of Minnesota, 1973).

Swartz, Marc J., Victor W. Turner, Arthur Tuden eds.:

Political Anthropology (Chicago, 1966).

Tax, Sol ed.:

Acculturation in the Americas. Proceedings and Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists (New York, 1967).

Anthropology Today (Chicago, 1962).

Horizons of Anthropology (Chicago, 1964).

Terrell, John Upton:

Apache Chronicle (New York, 1972).

Tillich, Paul:

Religionsphilosophie, Kohlhammer-Verlag (Stuttgart, 1962).

Tumin, Melvin, M.:

Caste in a Peasant Society (Princeton, 1952).

Tylor, Edward B.:

"Animism", in M. Mead ed., Primitive Heritage (New York, 1953) pp. 46-52.

Underhill, Ruth:

Red Man's Religion - Beliefs and Practices of the Indians North of Mexico (Chicago-London, 1965).

Vaillant, George C.:

Aztecs of Mexico (Garden City/N.Y., 1941).

Valentine, Charles A.:

Culture and Poverty. Critique and Counterproposal (Chicago, 1968).

Vlahos, Olivia:

New World Beginnings - Indian Cultures in the Americas, Fawcett Publications (Greenwich, 1972).

Vogt, V. Ogden:

Cult and Culture (New York, 1951).

Wallace, Ernest and E. Adamson Hoebel:

The Comanches (Norman, 1952).

Wax, Murray L.:

Indian Americans - Unity and Diversity (Englewood Cliffs/N.J., 1971).

White, Leslie A.:

The Concept of Cultural Systems (New York-London, 1975).

The Science of Culture (New York, 1949).

- Whorf, Benjamin:
Language, thought, and reality (New York, 1956).
- Wilbur, George B. and Warner Münsterberger eds.:
Psychoanalysis and Culture (New York, 1951).
- Willey, Gordon R.:
An Introduction to American Archaeology, Vol. I - Middle America and North America (Englewood Cliffs/N.J., 1966).
- Wissler, Clark:
Indians of the United States (New York, 1955 and rec. ed. 1966).
Man and Culture (New York, 1965).
North American Indians of the Plains (New York, 1911).
- Znaniecki, Florian:
Cultural Sciences - Their Origin and Development (Urbana, 1963).

Lebenslauf

Am 11. November 1942 wurde ich als Tochter des Abteilungsleiters Josef Fleischmann und seiner Ehefrau Josefine in Straubing geboren. Dort besuchte ich vier Jahre die Volksschule und dann das Mädchen-Realgymnasium der Ursulinen, wo ich im Sommer 1961 das Abitur ablegte.

Vom Winterhalbjahr 1961 bis zum Sommerhalbjahr 1967 studierte ich Anglistik, Romanistik und Amerikanistik an der Universität München. Nach mehrjähriger Übersetzungs-und-Patentberichtstätigkeit belegte ich 1973 und 1975 erneut Vorlesungen und Kurse am englischen und an den amerikanischen Seminaren der Universität. Durch die Beschäftigung mit der amerikanischen Kulturanthropologie wurde ich zum Thema der vorliegenden Dissertation angeregt. Von Januar 1977 an arbeitete ich als wissenschaftliche Hilfskraft für Forschungsvorhaben auf dem Gebiet der amerikanischen Kulturgeschichte.

Ich nahm vor allem an den Übungen und Vorlesungen dieser Professoren teil:

Professor Dr. F.G.Friedmann
Professor Dr. K. Poenicke
Professor Dr. O.W. Fryckstedt
Professor Dr. W. Clemen
Professor Dr. E. Schanzer

